

١

غاية المأمول في شرح زبدة الأصول

للفاضل النحرير الأستاذ الأكبر مولانا

الشيخ جواد الكاظمي تلميذ

الشيخ بهاء الدين ره

وانت عليم

[illegible]

سنة ١٢٥٨ [illegible]

٣

از اذا كان الهوى

نسخة من عوارف الزمان لدى الأقل
محمد بن الشيخ احمد الجزائري النجفي

[illegible]

[illegible] [illegible] عبد الحسين [illegible] محمد [illegible] الشيخ [illegible]

[illegible]

وقد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] الفارسية [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] علماء [illegible] اللغة [illegible]
[illegible] الفقير [illegible] حسين [illegible]

نقش فيه العبد الأقل
الراجي غفور ربه الغني
محمد ابن الشيخ عبد الحسين
الملقب بالأعسم سنة ١٢٤٠

از كتب كتبخانه خود [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] صادق ابتياع شد [illegible] ١٣١٥

٢

بسم الله الرحمن الرحيم الحي القيوم توكلت على الله

نحمدك يا من وفقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يا من هدانا للوصو
الى معرفة اصول السنة التي نزل بها الروح الامين جل ثناؤك وعظمت اسماؤك
وتقدست عن ان يصل الى قربك وصف الواصفين ونصلي على اشرف خليقتك
وخليفتك في بريتك المحيط ظلمة الباطل بنور اليقين وعلى آله الذين خصوا بالقرب
من تلك الحضرة العلية وبالتطهير من الارجاس الدنية الذين هم دعايم الدين صلوة
متعاقبة متتالية الى يوم نشر الصحايف وعرض اعمال العاملين **اما بعد** فيقول
فقير رحمة ربه الغني محمد المشتهر بالجواد الكاظمي وفقه الله لتحصيل مرضاته وتجاوز
عن سيئاته لا يخفى على احد شرف علم الاصول من بين العلوم حيث انه المرقاة الى
الفوز بالسعادة الابدية والموصول الى معرفة الاحكام التي صدع بها سيد البرية
وان الجاهل به اسير في قيد التقليد لا يمن عليه بالخلاص مغلول به ثابت في عنقه
ولات حين مناص واني كنت كثيرا من الايام وبرهة من الدهور والاعوام قد صرفت
فيه جل اوقاتي وحصرت فيه كل مهماتي واكتسبت فيه من فرايد درره وجنيت من خالص
ثمره في مباحثتي مع العلماء الاعلام والنحارير العظام الذين حازوا واحرزوا قصب
السبق في مضماره وتفردوا في اقتضاض ابكار افكاره بيد اني ارى كتبه بعضها
خارجا عن الحد بالتطويل الممل وبعضها غير واصل اليه بسبب الاختصار المخل ولم ار
كتابا يستحق التوجه بالشرح اليه والاقبال بهمة عالية عليه سوى كتاب زبدة

الاصول لشيخنا واستاذنا الامام العالم العلامة منبع العلوم والمعارف منشأ الاسرار
واللطايف مفصح العويصات الدقيقة التي لم يف بحلها الطاقة البشرية مظهر الرموز الوثيقة من المسائل
التي لم يقدر على استخراجها الطبيعة الانسانية افضل العلماء من المتقدمين والمتاخرين اعلم
الفضلاء من المدققين والمتبحرين بل من غيرهم في المعقول والمنقول وقدوتهم في الفروع والاصول
بهاء الحق والملة والدنيا والدين محمد العاملي لا زالت ايام افادته مشرقة على العلماء بالاعلام
واوقات سلامته مستمرة الانارة من انعكاس اشعة تاييد الواحد العلام فانه مع صغر حجمه
ووجازة نظمه قد حوى ما يحتاج اليه من المسايل واشتمل على كل ما يتوصل به الى استنباط
الاحكام من الوسايل فهو كنز معنى اودع فيه نقود الحقايق وبحر محيط بفرايد درر الدقايق
الفاظه معادن جواهر المطالب وحروفها اكمام ازاهير النكات المآرب وفي كل لفظ
منه روض من المنى وفي كل سطر فيه عقد من الدرر فانتقل ذهني الى ان مثل هذا الكتاب
العظيم والصراط المستقيم يحتاج الى شرح يرفع استار عويصاته الابية ويفتح مغالق من
كنوزه المخفية حيث انه لعظمته وشدته قصرت الهمم من دونه وتحسر الطلاب على فهم
دقايق فنونه فاستخرت الله تعالى على هذا الفعل فجاء الامر به فتوجهت تلقاء مدين تلك
المآرب وفتحت مغاليق بعض تلك المطالب وعرضته على الاستاذ المصنف فاستحسنه
وامر باتمامه فوجهت الهمة الى حل الفاظه وبيان معانيه وصرفت كثيرا من الاوقات في تلخيص مقاصده
وتشييد مبانيه وابدعته شرحا مجانبا فيه التطويل الممل والاختصار المخل مراعيا فيه الاقتصاد
مائلا عن التعسف والعناد ذاكرا ما تنبهت عليه من الزوايد مبينا ما اطلعت عليه من الفوايد
ناقلا فيه ما كتب الاستاذ المصنف من الحواشي الخفية كاشفا عن مشكلات دقايقها الابية سائلا
من الله الهام الحق وتلقين الصواب انه هو الكريم الوهاب وسميته بغاية المأمول

في شرح زبدة الاصول وعلي الله التكلان وهو المستعان قال مد ظله بعد الخطبة ورتبتها
علي خمسة مناهج اقول رتب الاستاذ للمص كتابه هذا علي خمسة مناهج وذلك لان الغرض
من هذا الفن انما هو استعلام كيفية استنباط الاحكام عن ادلتها فكان المبحوث عنه فيه هو كيفية
استنباط الاحكام عنها ولما كان ذلك انما يتم بالبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها
كانت هي المقاصد فيه ولما كانت مع ذلك متوقفة علي غيرها ذكر معها فوجه الحصر ان نقول
ما يذكر في هذا الكتاب اما مقصود بالذات او لا وغير المقصود بالذات هو المنهج الاول
المشتمل علي البحث عن المبادي وما هو مقصود بالذات اما ان يكون البحث فيه عن نفس الادلة
الشرعية وهو الثاني او عن الاحوال المشتركة بينها وهو الثالث او عن الاحوال التي يحصل بها
ترجيح بعض الادلة علي بعض لان الادلة لما كانت ظنية فقد تتعارض فلا يحصل الاستنباط
الا بالترجيح فوجب البحث عنه وهو الخامس او عن نفس الاستنباط وهو الرابع لا يقال
كون المقصود بالذات من هذا الفن الاستنباط ينفي كون البحث عن الادلة الشرعية واحوالها
التي هي وسايل اليه مقصودا بالذات لانا نقول قد يكون الشيء مقصودا بالذات
بالنظر الي شيء غير مقصود بالذات بالنظر الي آخر والبحث عن الادلة الشرعية وما يتعلق بها
وان كان وسيلة الي ما هو المقص بالذات اعني الاستنباط الا انه مقصودا بالذات في هذا
العلم بالنظر الي المبادي ثم ان وجه الترتيب الخاص ان المقاصد لما كانت متوقفة علي المبادي
ثم ان وجه الترتيب وجب تقديمها عليها فجعلت في المنهج الاول وان البحث عن الاحوال
المشتركة بين الادلة لما كان موقوفا علي معرفة الادلة قدمت عليه وجعلت في المنهج الثاني
وان الاجتهاد والترجيح لما كانا متوقفين علي معرفة احوال الادلة المشتركة قدم البحث عنها
وجعلت في المنهج الثالث وان الترجيح لما كان النظر فيه موقوفا علي حصول الاجتهاد كان

مقدما عليه فلذا كان هذا المنهج الرابع وذلك في المنهج الخامس قال مد ظله المنهج الاول
في المقدمات وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من احواله ومباديه اقول المقدمة من قدم بمعني
تقدم لانها متقدمة علي المسايل في كل علم او من قدم المتعدي لانها تقدم من عرفها التحصيل
المسايل علي من لا يعرفها وفتح الدال فيها خلف وهي تطلق علي مقدمة العلم ومعناها ما يتوقف
عليه الشروع في المسايل وعلي مقدمة الكتاب ومعناها طايفة من الكلام قدمت امام المقصود
لارتباطه بها ونفع لها فيه ثم ان ما يذكره المصنفون في اوايل كتبهم من المقدمات قد يكون
مقدمة الكتاب فقط وقد تكون مقدمة الكتاب والعلم معا فبينهما بحسب التحقق عموم مطلق
فان مقدمة الكتاب اعم تحققا والمراد من المقدمة هنا مقدمة العلم لانا نذكر فيها من المبادي
ونحوها مما يتوقف عليه العلم وانما جعل المنهج الاول مشتملا علي ثلث مطالب مع ان المبادي
التصديقية لهذا العلم علي ما سيجي ثلثة الكلام والمنطق والعربية والتصورية واحد هو الاحكام
والمناسب ايراد ذلك في اربعة مطالب لان الاستاذ المص مد ظله لم يذكر المبادي الكلامية
كما تراه يفعله اكثر الاصوليين وكان ذلك لان ما يحتاج اليه هذا العلم من الكلام اعني المعارف
الخمسة قد افرد في بعض كتب الكلام منفردا لغرضه فلا حاجة الي ذكره فاستغني عنه بذلك ومن بخلاف
غيره من المبادي فلذا جعل المطالب ثلثة في بيان المبادي الثلثة والمراد بالمبادي ما يتوقف عليه
المقاصد وهي تكون تصورية كتصور اطراف مسايل العلم واطراف مقدمات الدليل وقد تكون تصديقية
وهي المقدمات التي تتالف منها الدلايل من غير ان يكون مسايل في ذلك العلم وهي قد تكون بينة بنفسها
غنية عن البيان وتسمي علوما متعارفة ككون الكل اعظم من الجزء وقد تكون محتاجة اليه وتستعمل في
ذلك العلم مسلمة لا تثبت فيه وان كانت من مسايله وهي ان كانت مقبولة علي سبيل حسن الظن
من غير تشكيك وانكار فاصول موضوعة والا فمصادرات والمراد بالاصول بيان حده وغايته

والتصديق بموضوعيته موضوعه وبيان مرتبته **قال** علم هذا العلم في الاصل مركب اضافي
فالاصول ما يبتني عليها الشيء والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فعلا او قوة قريبة **اقول** هذا شروع في بيان حد العلم لانه مما ينبغي ان يقدم في كل علم ليكون
الطلب على بصيرة وبيانه ان العلم لما كان عن مجموع مسائل متكثرة يجمعها جهة وحدة بذلك — عبارة صح
الاعتبار تكون علما واحدا مفردا بالتدوين فلا بد من معرفته بتلك الجهة ليمكن له التوجه الى
ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا يضيع وقته فيما لا يعنيه ولا بد ايضا من بيان موضوعه ليحصل له
زيادة بصيرة في طلبه فلذا ذكر الاستاذ المحقق مد ظله ذلك وزاد عليه بيان مرتبته الموجبة لزيادة البصيرة
في الطلب وقدم بيان حده لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم هذا العلم اعني اصول الفقه في اصل
الوضع لا بحالة العلمية مركب من الاصول والفقه تركيبا اضافيا فيجب بيان كل منهما لان بيان المركب
الاضافي من حيث هو مركب اضافي يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا من كل وجه لان الوجوه
غير متناهية لعدم تناهي السلوب والاضافات في كل شيء بل على بيانها من حيث التركيب لان
تعقله من حيث هو مركب يتوقف على تعقل اجزائه من حيث انه مركب منها واما باعتبار العلمية
فالمجموع لمعنى واحد غير ملحوظ فيه شيء من اجزائه ثم ان للمصنفين في تقديم حده باعتبار المعنى
الاضافي على حده باعتبار المعنى العلمي وتاخيره عنه اختلافا ولكل وجه فمن قدم الحد باعتبار
المعنى الاضافي كالاستاذ المحقق مد ظله نظر الى انه متقدم على المعنى العلمي وجودا فالمناسب تقديمه
بحثا ومن قدم الحد باعتبار المعنى العلمي كالحاجبي وغيره نظر الى انه المقصود بالذات اذا عرفت
هذا فنقول المراد بالاصل هنا ما يبتني عليه الشيء وهذا هو المعنى اللغوي وفي الاصطلاح يقال
لاربعة معان **الاول** الراجح كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة **الثاني** المستصحب كما
يقال تعارض الاصل والظاهر **الثالث** الدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة كذا **الرابع**

[margin:] بد ايضا من بيان فائدة ذلك / العلم المترتبة عليه ليخرج عن / العبث وليزداد رغبة في / تحصيله صح

القاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان كل فاعل مرفوع ثم ان الحاجبي وبعض الاصوليين فسروا
الاصول في اصول الفقه بالادلة والاستاذ المحقق مد ظله لم يرض بذلك وفسرها بمعناها
اللغوي قال في الحاشية فسر الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا يصير هذا المركب الاضافي
غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست بادلة الفقه كمباحث الاجتهاد فيحتاج الى النقل
اصول الفقه هو العلم بالقواعد الى اخره مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شائع — [margin:] عن معناه الاصلي ثم يحتاج في / قولنا اصول الفقه صح
ذائع وهو اولى من النقل انتهى وحاصله ان تفسير الاصول بالادلة يحوج الى نقل اصول الفقه عن
معناه لانه بالمعنى الاول اعني ادلة الفقه غير شامل لجميع مباحث هذا الفن بل شامل لبعض دون
بعض كمباحث الاجتهاد والترجيح (والتقليد) لعدم كونها من الادلة بخلاف ما لو فسر بالمعنى اللغوي اعني ما
يبتني عليه الشيء فانه لا يحتاج في شموله لمباحث الفن الى النقل فان معنى اصول الفقه ح ما يبتني عليه
الفقه ويستند اليه وهو شامل لجميع مسائل هذا الفن نعم يحتاج في اطلاقه على العلم المخصوص الى
تقدير مضاف وحذف المضاف شائع ذائع فارتكابه اولى من النقل الذي هو خلاف الاصل
كما بين وفي هذا تعريض بالحاجبي واتباعه الذين جروا على طريقة النقل **لا يقال** ما يستند اليه
الفقه لا يختص بمسائل هذا العلم فلا يكون بتقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق على غيره مما يستند اليه
الفقه اعم من ان يكون تفصيلا او اجمالا ومسائل هذا العلم هو الثاني والاعم لا يدل على الاخص بوجه — [margin:] كالعربية والمنطق وغيرهما / وانما ما يستند اليه الفقه صح
فتقدير العلم لا يفيد لانا **نقول** اما جواب الاول فبان المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا
لان ذلك هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا مسائل هذا العلم **واما** جواب الثاني فبان
التفصيل ماخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة اجمالا والتفصيل
الاجمال ملحوظ فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا مسائل هذا العلم **فان قلت** لا يتعين تقدير المضاف

حينئذ في الاطلاق على هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير الغلبة كما قال بعضهم قلنا الغلبة انما
تكون في بعض افراد شيء دون بعض والمعلوم ان غير العلم فكيف يغلب اسم احدهما في الآخر فلذا
لم يتعرض الاستاذ المحقق مد ظله لهذا الوجه وجعل الاطلاق على العلم المخصوص على ذلك التقدير
باضمار المضاف فقط بقي شيء وهو ان القول بابقاء الاصول على معناه اللغوي والحكم بتحول
المركب الاضافي في مباحث هذا الفن والاطلاق عليه بتقدير مضاف لا يتاتى ممن يقول بكونه علما
للعلم المخصوص لانه حينئذ لا يكون الا بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن ان يقال المراد انه لا يتعين
الاطلاق على هذا العلم الا بالنقل اليه بل يجوز ان يكون بطريق آخر وهو ابقاء الاصول على معناها
اللغوي على ان ذكر المعنى العلمي على ذلك التقدير قد يكون متابعة لذكر غيره كما لا يخفى هذا
ما يتعلق بالاصول واما الفقه لغة فهو الماخوذ من فقه بالكسر بمعنى فهم ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون
واسم الفاعل منه فاقه وفقه بالضم اذا صار فقيها واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة فالعلم كالجنس وبالاحكام يخرج العلم
بغيرها كالاحكام العقلية والحسية والتجربية ثم ان الشرعية قسمان منها ما يتعلق بكيفية
عمل بل يكون الغرض منها مجرد الاعتقاد كمسائل الكلام وتسمى اصلية ومنها ما يتعلق بكيفية
عمل اي يكون الغرض منها العمل وتسمى فرعية فبقيد الفرعية تخرج الاحكام الشرعية الاصلية
وبقيد عن ادلتها التفصيلية يخرج علم المقلد وبقيد او قوة قريبة يدخل لا ادري في بعض
على ان العلم بالاحكام فعلا ليس بشرط في الاتصاف بالفقه وسياتي بيان تمام اجزاء التعريف
وفي الحاشية عرفه العلامة في النهاية والتهذيب والرازي في المحصول بانه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيل المستدل

ذوات والصفات الحقيقية
اعتبارية والافعال الشرعية
الماخوذة من الشرع يخرج
العلم بغيرها ١٢ ح

لاخراج

لاخراج علم المقلد فانه لا يستدل على الاعيان والقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة
والصوم مثلا لانه ليس فقها ولا يخفى ان في خروج علم المقلد نظرا وقد يتكلف له بالعدول
عن الظاهر من جعل المستدل مبنيا للمفعول صفة للاحكام بجعله مبنيا للفاعل نعتا
للعالم المدلول عليه بالعلم واما على التعريف الذي اخترناه وهو تعريف الحاجبي فخروج المقلد
والضروريات غير محتاج الى التكلف انتهى ووجه النظر ان علم المقلد مما يصدق عليه انه
علم باحكام استدل عليها لان من قلد المجتهد في مسئلة فهي مستدل عليها للمجتهد فعلم
المقلد بها يكون فقها على هذا التعريف فلو يكون قيد المستدل عليها مخرجا له كما زعم المعرف
وحاصل التكلف ان يجعل قوله المستدل عليها الذي هو صفة الاحكام اسم فاعل ليكون المعنى
انه العلم بالاحكام الحاصل لمن استدل على كل مسئلة منها فيخرج علم المقلد ولا شك انه خلاف
الظاهر اقول يمكن ان يقال قيد الحيثية في التعريف ملحوظ وحينئذ يكون المعنى ان
الفقه هو العلم بالاحكام المستدل على اعيانها من حيث انه مستدل على اعيانها ليرجع الى انه
العلم بالاحكام من جهة الاستدلال ولا كذلك علم المقلد فتامل واما التعريف الذي اختاره
الاستاذ المحقق مد ظله هنا فغير شامل العلم المقلد لعدم كونه عن الادلة التفصيلية وغير شامل
لما علم من الدين ضرورة لما سيجيء من ان العلم بها ليس عن الادلة بل عن ضروريات الدين ثم ان هذا
التعريف يقرب من تعريف الحاجبي مع ادنى تغيير فانه لخص قيد الاستدلال فيه والمحقق مد
ظله حذفه وزاد عليه او قوة قريبة ولم يذكره الحاجبي وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى
قال مد ظله وعلميتها عنها مع ظنيتها على النصوص بظاهره وبدعة خفية الا ان يراد
الظاهرية او ظنها والقطع بتعيين العمل والافتاء بها او خير الثلثة اوسطها اقول يرد على اخذ
العلم في تعريف الفقه اعتراض مشهور اراد ان يشير الى دفعه والاعتراض هو ان الفقه من باب

النظر ٧

الظنون لا القطعيات لانه مستفاد من السمعيات التي لا تفيد الا الظن فان اقوى مدارك الاحكام
الكتاب وافادته مبنية على نقل اللغات التي لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون
ما يلزم منه ظنيا كما سيجي انشاء الله تعالى والعلم قسيم الظن كما سياتي عن انه تمييز لا يحتمل النقيض
فلا يصح اخذ العلم في تعريف الفقه والجواب ان نقول على التصويب اي القول
بان كل مجتهد مصيب علمية الاحكام وقطعيتها مع ادلتها الظنية مما لا اشكال فيه وذلك لان
حكم الله في المسئلة غير معين على هذا القول بل المجتهد كلما اداه اجتهاده الى حكم فهو يقطع بانه
حكم الله فالقطع بالاحكام حاصل من النظر على هذا القول بان المصيب واحد كما هو الحق فعلمية واما على القول
الاحكام وقطعيتها مع الادلة الظنية لا يخلو من اشكال اللهم الا باحد وجوه الاول
ان يراد الظاهر به اي القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معنى القطع بالاحكام عن
ادلتها القطع بان هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه من التكلف والحمل
على خلاف الظاهر المحترز عنه في التعريف الثاني ان يراد من العلم بالاحكام ظنها
على ان يكون العلم في التعريف بمعنى الظن ولا اشكال ح لانه ظن مستفاد من ظن وهذا
اسلم الاجوبة عن الاعتراض المذكور كما سيشير اليه قدس سره لا يقال يلزم استعمال المجاز
في التعريف بلا قرينة فان اطلاق العلم على الظن غير مشهور فيما بينهم فلا يناسب حمله عليه
في التعريف لانه يجب تجريده عن المجاز بلا قرينة لانا نقول بعد التنزل عن منع كون
اطلاق العلم على الظن غير مشهور فانه مما يستعمله الفقهاء غالبا وقد صرحوا بان الادلة في الشرع
بمعنى الامارات وح فلا مجال عن ارادة الظن على ان عدم استقامة التعريف على تقدير
ان يراد منه القطع شاهد صدق على ان المراد به الظن وهذا الاخير ذكره بعضهم واقول
وفيه نظر فان عدم استقامة المعنى الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى المجازي كما هو بين

العلماء

العلماء مشهور وفي كتبهم مسطور الثالث ان يراد من العلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها والافتاء
وتوضيحه ان المجتهد اذا استدل على حكم بدليل ظني وادى اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع
بوجوب العمل بذلك الحكم ووجوب الافتاء به اذا استفتي وذلك لان هنا مقدمتين قطعيتين
احدهما ان هذا الحكم مظنون المجتهد والاخرى ان ما هو مظنونه يجب عليه العمل به والاولى وجدانية
والثانية اجماعية للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه فما يلزم منهما اعني كون هذا الحكم
مما يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى القطعي وفي الحاشية هذا هو المشهور في تفسير
قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من البعد ما لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعين العمل وربما
قيل ان تلك العبارة من كلام المصوبة افردوها في كتبهم الاصولية والمخطئة افردوها غافلين عن
مؤداها وهذا ابعد وما ذكره من البعد حق فان الفقه هو العلم بالاحكام لا العلم بوجوب العمل انتهى م
وقد اجيب عن هذا بانه لا يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل به كما قلتم وانما المراد ان
العلم قد اطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم المتعلق
على المتعلق ولا يخفى ان مثل هذه التاويلات البعيدة مما يجب الاحتراز عنها في التعريفات
وقد اجيب عن اصل الاعتراض بجواب قريب من الاول وحاصله ان المراد بالعلم بالاحكام القطع
بثبوتها بالنظر الى الدليل واورد عليه ان القطعي الثبوت لا يحتمل عدمه في الواقع وهذا الحكم
يحتمل عدم كونه ما عينه الله تعالى في هذه الحادثة لان الكلام على تقدير عدم التصويب فاين القطع
بالثبوت والجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم نظرا الى الدليل سوى كان ثابتا في الواقع او لا لا ان
ثبوته الواقعي قطعي ومحصوله ان ثبوت الحكم على قسمين احدهما ثبوته في الواقع بحيث يقطع
بكونه عين ما عينه الله تعالى في تلك الحادثة وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد كذلك على تقدير عدم التصويب

وثانيهما ثبوته بالنظر الى الدليل الظني عند المجتهد اي كونه بحيث يستنبط ويستفاد منه وثبوت
الاحكام بهذا المعنى بعد الاجتهاد مقطوع به للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه
الدليل وان لم يجزم بانه مطابق لما عند الله تم هذا ولا يخفى ما في اصل الجواب عن التكلف والحق ان
خير الوجوه الثلثة اوسطها وهو ان يراد من العلم الظن وقد عرفت ان ذلك هو الاصح وان ما
عداه لا يستقيم وفي الحاشية فالاحسن ان يراد بالعلم في الحد الظن وبهذا يخرج علم جبرئيل
والنبي صلى الله عليه وآله بالاحكام الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه ان شاء الله تعالى واما ما نذكره بعد هذا
العلم
من خروج علم جبرئيل بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد القطعي او الاعم منه
ومن الظني وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في اخراج علم جبرئيل الى ضم قولنا بالاستدلال والى اشارة
ان كلمة عن في المجاوزة واخذ العلم بمعنى الظن صالح بانفراده لاخراجه ثم انه وان كان تجوزا
الا انه تجوز مشهور في الشرع انتهى واما علمه تعالى فخارج عن التعريف سواء اريد بالعلم فيه الظن
او القطع لان علمه تعالى بالاحكام ليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بهما معا غير مستفيد لاحدهما
من الآخر وما توهمه بعضهم من ان الادلة علل للاحكام وعلمه تعالى بالاشياء على ما هي عليه فلا بد من استناد
فرد و دبدار
العلم بالاحكام اليها مردود بان الادلة امارات لا علل وان العلم بالمعلول لا يتعين ان يكون
مستفادا من العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب بناء على ان علمه حضوري لا حصولي
والعلم المأخوذ في التعريف الثاني وفي قوله وفيه تنبيه رد على الحاجبي حيث ذكر ان قيد بالاستدلال
لاخراج علم جبرئيل والنبي صلى الله عليه وآله ووجه التنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن فعلمهما خارج
ابتداء لان علمهما قطعي وان كان بمعنى القطع فهو خارج بحرف المجاوزة وضمير قوله ثم انه يرجع الى اخذ
العلم بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف لك عن جلية الحال **قال** والقطعيات ليست فقها ومن ثم لا

اجتهاد

اجتهاد كما ينطق به حده **اقول** القطعيات هي الفروع التي ادلتها قطعية والمراد بها ما علم من الدين ضرورة
فيهما
كوجوب الصلوة والحج لان حصولها ضروري لا بطريق الاستدلال فان كل من علم بنبوة نبينا صلعم علم
وجوبها بالتواتر مجيئه بها فهي مما يعلمها المتدين وغيره فالعالم بها لا يسمى فقيها ولا العلم بها فقها
قال في المحصول العلم بضروريات الدين كوجوب الصلوة والصوم لا يسمى فقها لان العلم الضروري
حاصل بكونها من دين محمد صلعم انتهى ومن اجل انها ليست فقها لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد استفراغ الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي والقطعيات لا يحصل بها الظن بل القطع كما لا يخفى **قال** ويراد بالاحكام
المسائل الخ **اقول** يراد من الاحكام في تعريف الفقه المسائل كما هو الظاهر من اطلاق الحكم
لا الخطابات الواردة من الشارع المتعلقة بافعال المكلفين على ما سيجيء من تعريف الحكم عند الاشاعرة فانها
ليست احكاما عندنا وانما هي دلائل الاحكام وسيجيء بيان ذلك ان شاء الله تعالى ثم اللام فيها يحتمل ان يكون
للاستغراق وان تكون للجنس او للمعهود وهي باطلة لعدم العهد كما لا يخفى واياما كان يلزم المحذور اما
على التقدير الاول فلان التعريف ح لا يكون مطردا لخروج بعض المجتهدين بالاتفاق عنه لثبوت
لا ادري عن المجتهدين بحيث لا شك فيه واما على الثاني فلان التعريف ح لا يكون منعكسا لورود
المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية فانه ليس فقيها او يدخل في الحد والجواب
ان حمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى جميع الاحكام باطل قطعا لامتناع ذلك بالنسبة الى جميع المجتهدين
فان قيل لم لا يكون للاستغراق ويكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ القريب للعلم بها فان اطلاق العلم
على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شايع في اطلاقاتهم يقال فلان يعلم النحو والمراد ان عنده ما يكفيه في
استعلام مسائله وفي تحصيلها قلنا هذا التوجيه غير صحيح لان التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر
بل متعذر وانما المتحقق خلافه كيف وبعض المجتهدين قد لا يتيسر لهم العلم ببعض الاحكام بل يبقى
مترددا فيه مدة عمره حياته ولا ينفك تردده فيه لعدم استحضار الدليل او لتعارض الادلة لان

لامتداد زمان التردد فيه مدة حياته بنا في التهيؤ القريب كما لا يخفى واذا بطل الاستغراق تعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن الكثير والقليل وقولكم يدخل العارف ببعض الاحكام كذلك **قلنا** ظاهر ان العامي الصرف ليس كذلك فلم يبق الا من حصل من العلوم ما يتمكن به من استنباط بعض المسايل وهو مما يجب دخوله في الحد لان الحق عندنا تجزي الاجتهاد كما سيجي بيانه ان شاء الله تعالى فيصح التعريف ولا يرد عليه شي **قلت** في كون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر نظر اذ الظاهر ان التهيؤ القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما ضعيف وظاهر حصول هذه الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة الحيوة لا ينافي ذلك اما لا استدعاء العلم صرف زمان زايد على ما مر فيه او لمانع آخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم من دون ارتفاع المانع لكن هذا يستلزم خروج التجزي وهو مرغوب عنه واذا عرفت ما قلناه ظهر لك خروج علم المقلد وعلم جبرئيل اما **الاول** فلانه ليس مستندا الا دليل تفصيلي على كل مسئلة مسئلة وانما لدليل واحد اجمالي في الجميع حيث يستدل على كل حكم من الاحكام بانه مما افتاه به المفتي وما هو كذلك فهو حكم الله في حقه فهذا حكم الله في حقه واما **الثاني** فلانه ليس ناشيا عن الدليل وحاصله منه اذ العلم الحاصل عن الدليل هو ما كان بالاستدلال وعلمه ليس باستدلال ولا باستنباط بل هو حاصل ضرورة بالوحي وكذا علوم النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ومن هنا يعلم اختلاف وجه خروج ذلك لا ان الجميع يخرج بحرف المجاوزة كما قال المص هذا كله اذا حمل العلم في التعريف بمعنى القطع اما اذا حمل على الظن فعلمهم عليهم السلام خارج ابتداء لان علومهم عليهم السلام قطعية كما سنبين ان شاء الله تعالى نعم اما من قيد بالاستدلال الى آخر التعريف كما فعل الحاجبي قاصدا به خروج علم جبرئيل والنبي صلى الله عليه وآله نظرا الى ان علمهما بالاحكام عن

الادلة

عن الادلة ضرورة عما اوحي اليهما او استدلالا فغير محتاج اليه بعد ما بيناه لخروجه بحرف المجاوزة **واقول** لو سلم ما ذكره فذلك لو يتيسر له مطلقا لا عنا فهم تبعيد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد

[illegible]

قيد … ويراد … بالفنا … خفيف … والبراءة … ان … بطلانه … ابتنا … ذكر … تفصيلية … الاجمالي … كيف … حيث … فصيلة … فصيلة الفرع … الاصول … اسم معنى

[illegible]

لامتى تردده فيه مدة حياته بنا في التهذيب القريب كما لا يخفى واذا بطل الاستغراق تعين حمل اللام على

ان ابو حنيفة ...

عن الادلة ضرورة عمًا او وحي اليهما او استدلالًا فغير محتاج اليه بعد ما بيناه من خروجه عن المجاوزة

واقول لو سلم ما ذكره فذلك لا يتيسر لهم مطلقًا لاعترافهم بتعبد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد

في بعض الاحكام كما سيجي في مطالعه فح فيكون علمه بذلك البعض داخلًا في التعريف ولا يخرجه قيد

بالاستدلال كيف وهو بالاستدلال على ذلك التقدير فيكون خروجه مضرًا قال ويراد

بالادلة الاربعة المعروفة الخ اقول لما كان هذا التعريف مشتركًا بيننا وبين مخالفينا

في القياس وهم ارادوا بالادلة ما يشمل القياس اراد ان يبين ان المراد بالادلة في التعريف

هي الاربع المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل الشامل للاستصحاب والبراءة

الاصلية ونحو ذلك اما القياس فليس من الادلة عندنا معاشر الامامية ونستدل على بطلانه ان

شاء الله تعالى فان قلت نحن لا ننفي القياس مطلقًا فان منصوص العلة معمول به فيما بيننا

قلنا الكلام هنا كالمجمل وسيأتي بيانه انشاء الله وفي الحاشية فان قلت ذكر

التفصيلي في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة هذه الاربع قلت ذكر التفصيلية لئلا

تحمل الادلة على ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذ المستدل بدليله الاجمالي

انتهى وحاصل الجواب ان ارادة الاربعة المذكورة من الادلة لا تغني عن ذكر التفصيلية كيف

والاربعة المذكورة قد يراد اجمالها من حيث اشتراكها في الدلالة وقد يراد تفصيلها من حيث

خصوصية كل واحد منها في الدلالة على ان هذا المعنى ايضًا قد يراد اجمالًا وقد يراد تفصيلًا

وظاهر ان اطلاق الكلام في الادلة الاربعة قد يوهم خلاف المقصود فذكر التفصيلية لدفع

ذلك التوهم فان التوضيح في التعريف امر مطلوب وح فينطبق التعريف على المطلوب ويخرج

علم المقلد بالنسبة الى دليله الاجمالي واعلم ان جميع ما ذكر بحث عن الجزء المادي لاصول

الفقه وله جزء آخر صوري لم يذكر البحث عنه ونحن نبينه فنقول الاسم منه اسم معنى

وهو ما دل على شيء باعتبار صفة هي المقصود منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني
عليه الشيء ومنه اسم عين وهو ما قابله واضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه بالمضاف اليه باعتبار الصفة
الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد افادة اضافة اختصاصه بزيد من حيث الكتابة
لا من حيث كونه ملبوسا او مملوكا او نحو ذلك واضافة اسم العين تفيد الاختصاص مطلقا اي من غير تقييد
بالصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلت دار زيد افادت الاضافة الاختصاص في المالكية
او السكنى واذا قلت علم زيد افادت الاختصاص باعتبار القيام او التعلق وحاصله ان اسم المعنى
لما دل على صفة زائدة على الشيء فاذا اضيف دل على اختصاص تلك الصفة الماخوذ فيه بالمضاف
اليه بخلاف اسم العين فان قيل صرح الحاجبي في شرح كافيته بان وضع الاضافة المعنوية على ان
تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره مما دل عليه لفظ المضاف وكلامه
هنا يدل على ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف
فهو خلاف ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول ادعى نفي الدلالة مطابقة فكانه قيل
ان اضافة اسم العين لا تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف مطابقة وههنا عنى به اثبات الدلالة
الالتزامية فكانه قيل ان الاضافة المعنوية تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف التزاما كما علمت
في دار زيد حيث تفيد الاضافة اختصاصه باعتبار السكنى والمالكية وح فاصول الفقه باعتبار
الاضافة تفيد اختصاصه بالفقه من حيث الابتناء عليه والاستناد اليه قال وحده
على العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة مشعرة بالاختصاص
الخ اقول قد عرفت حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار المعنى العلمي
وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد جميعها بناء
على ان اللام للاستغراق وح فيخرج العلم بالبعض مقيدا بتعلقه به مغايرته متعلقا بالمجموع

سواء علم البعض الآخر او لا فان العلم بالبعض صح

ومع

ووجه كونها ممهدة ان المجتهدين لما احتاجوا في استنباط الاحكام الى المقدمات الكلية
كما يقال الامر للوجوب والاجماع لا ينسخ وغيرهما وربما وقع الخلاف فيها فتتبعوا ورتبوا
في ذلك مسائل وحرروها واستدلوا عليها واجابوا عما يرد عليها ولم يهملوا ذلك اعانة لمن
بعدهم على استنباط الاحكام بسهولة فدونوها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فهذا معنى
كونها ممهدة فقوله العلم بالقواعد وهي القضايا الكلية المشتملة بالقوة على احكام جزئيات
موضوعها وتسمى بذلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا يخرج العلم بالجزئيات
وبقوله الممهدة لاستنباط الاحكام يخرج به ما مهد لاستنباط الصنايع او التي مهدت لحفظ
الاحكام او هدمها من حيث هو كذلك كعلم الخلاف وبقيد الحيثية يخرج المسائل المذكورة فيه
الموافقة لمسائل الاصول كما يقال الوجوب يثبت بالمقتضي وينتفي بالنافي لان الحيثيات متغايرة
فهي من المسائل المذكورة فيه الموافقة لمسائل الاصول كما يقال الوجوب يثبت بالمقتضي المشترك بين
العلمين من حيثيتين وبقولنا الشرعية الفرعية يخرج القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية
الاصلية وبقولنا الممهدة للاستنباط يخرج القواعد التي ليست ممهدة لذلك كالعربية والمنطق اذ الظاهر
من الة التمهيد للشيء الاختصاص به وليست العلوم المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها الى الاستنباط
توصلا بعيدا ولم يزد على ذلك قيد عن ادلتها كما فعله غيره لفهمه من دون ذكره لان الاحكام الشرعية لا يكون
استنباطها الا من الادلة التفصيلية ولذا قيل ان ذكره في الحد بيان للواقع ولما كان المراد من الاحكام
القضايا لا الخطابات كما عرفت لا يرد استدراك الشرعية الفرعية والحاصل ان علم الاصول هو العلم
بالقواعد التي مهدت لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ويظهر لك كيفية الاستنباط
بسبب تلك القواعد بان تجعلها كبرى والصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل
الاول مثلا الحج واجب حكم شرعي وله دليل تفصيلي هو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله

ثم حجوا فيحصل صغرى سهلة الحصول اي قولنا الخ مامور به ويضم الى القاعدة الكلية وهي ان كل
مامور به واجب ينتج ان الخ واجب او يجعلها الخ وقيد كلية فتضمنه الى مقدمة استثنائية
عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي يستنتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان
الشيء حجا او غيره مامورا به فهو واجب لكنه مامور به ونحو ذلك هذا واصول الفقه ليس علما
شخصيا لهذا العلم بل من الاعلام الجنسية المتناولة افرادا متعددة فان القايم منه بزيد غير
القايم بعمرو وكون هذا المعنى حدا له اما ان يراد انه حد بحسب الاسم او ان المراد من الحد
المعرف كما هو اصطلاح هذا الفن فلا يخرج استعماله على الغاية (الخارجة) عنه واعلم ان اصول
الفقه لقب لهذا المعنى واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه يشعر بابتناء الفقه عليه
وموصفة مدح واما لم يقل وحده لقبا كما قال الحاجبي لان هذا الحد له من حيث العلمية لا من حيث
اللقبية ومن هنا اعترض على الحاجبي بان غرض المحدود افادة تصوره لا افادة ان تحديده
بذلك من جهة كون اسمه مشعرا بمدح كما يشعر به كلامه ويمكن الجواب عنه بان اصول الفقه حال
كونه علما لقب سواء عبر عنه بالعلمية ام لا فمقصود القايل بقوله واما حده (حده م) لقبا باعتبار
العلمية الملازمة للقبية فليست اللقبية ملحوظة اصلا وان كانت لازمة له فيما نحن فيه واعلم
انه يرد علم اسد نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف او بنحو آخر فيندفع
قال متعلقة ومباديه من المنطق والكلام والعربية والاحكام الخ اقول لهذا العلم
مبادي تصورية ومبادي تصديقية وقد عرفت معنى المبادي سابقا فمباديه التصديقية ماخوذة
من المنطق وهو ظاهر لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن الكلام لتوقف الادلة الاجمالية
ككون الكتاب او السنة حجة على معرفته تعالى وصدقه وصدق المبلغ المتوقف على دلالة المعجزة
عليه وعلى علمه وقدرته ونحو ذلك مما هو وظيفة الكلام ومن العربية لان الكتاب والسنة

عربيان

عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو ونحوهما لاختلاف المعاني عند اختلاف
الحركات ثم انه ليس جميع مسايل هذه العلوم مما يتوقف عليها مسايل هذا العلم بل بعضها ولهذا
اورد من التبعيضية واما مباديه التصورية فهي الاحكام انفسها لا انها مما يتوقف عليها المقصود (تصور)
وذلك لان مقصود الاصولي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للادلة السمعية (ومتفا ر ل)
منها مثلا اذا قال الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع الوجوب جزء المحمول
فلا بد من تصوره ليصح اثباته او نفيه وليس يتوقف عليها تصديقا لان ذلك غاية هذا العلم فلو توقف
عليه لزم الدور واعلم ان المبادي التصديقية الغير البينة من شانها ان تبين في علم آخر وقد تذكر
في ذلك العلم على انها مسلمة هنا ان كانت قريبة من الطبع يسكن اليها المتعلم او تبين بتقدمة على
معنى بناء تلك المسايل عليه ان لم يكن كذلك كما ترى المبادي التصديقية في هذا الفن واما المبادي
التصورية للعلم فلا بد ان يكون تتبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم آخر والمفروض انها
تصورات لم تكن من مسايل ذلك العلم وهو ظاهر فتكون مبادي تصورية له فلو احتيج بيانها الى
آخر لزم الدور او التسلسل او الترجيح بلا مرجح لتساويهما في الاستمداد فظهر بطلان ما يقال
ان علم الاصول يستمد من علم الاحكام اعني الفقه لان بيان مفهوم الاحكام وظيفة الفقه وان مبادي
العلم قد تبين في علم آخر او في ... وظهر ان الاحكام كلها من مبادي هذا العلم لا يقال المبادي
التصورية ليست محصورة فيما ذكرتم من الاحكام بل هنا مباد آخر تصورية كتصور الموضوع والمحمول
من المسايل فما وجه الاقتصار على هذه لانا نقول هذه المبادي التصورية لما كانت شايعة
في جميع المسايل مشتركة بينها اشير اليها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة فانها
مخصوصة بالبعض دون البعض فلم تفرد بالتعيين بل ذكرت مع ما يحتاج اليها من المسايل واعلم
ان المستفاد من كلام الحاجبي انه جعل المبادي المنطقية من المبادي الكلامية واعترض عليه بان نسبة العلوم

الى المنطق واحدة فنسبة الاصول اليه كنسبة الكلام لتوقف كل منهما عليه وحينئذ فجعل المبادي
الكلامية ليس اولى من العكس وقد يجاب بان علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها
والمنطق مما يحتاج اليه جميع العلوم نسب الكلام اليه تفخيما لشانه وفيه ما فيه والاولى التصريح بالمنطق
كما فعل المصنف **قال** ومرتبته بعد الثلثة الاول **اقول** يريد بيان مرتبة علم الاصول
بين العلوم وتوضيحه ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته
او لاحتياج علم آخر اليه من حيث كونه مباديه او نحو ذلك من الامور المبينة في علم آخر ومرتبة هذا
العلم متاخرة عن المنطق والكلام والعربية لافتقاره اليها واستغنائها عنه اما المنطق فظاهر
لاحتياج جميع العلوم اليه واما الكلام الباحث عن معرفة الله تعالى وكيفية صفاته الثبوتية والسلبية
فلما عرفت من توقف الادلة عليه واما العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال
بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو كما عرفت اما الاحكام فانها تبتني عليه كما قلناه **قال**
وموضوعه دلايل الفقه من حيث الاستنباط الخ **اقول** المشهور بين العلماء ان موضوع
هذا العلم دلايل الفقه لا مطلقا بل من حيث كيفية استنباط الاحكام منها لانه يبحث عن الاحوال
العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباطها منها كالعموم والخصوص
والامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية لها وليس موضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية والمراد ان المبحوث عنه الادلة اجمالا اذ الادلة التفصيلية الجزئية المسائل المفصلة
الفقهية ليست من الفن وقد سبق الى ذلك اشارة وذهب بعضهم الى ان موضوعه الادلة
مع الاجتهاد والترجيح وبعضهم ان موضوعه الادلة والاحكام نظرا الى انه قد يبحث فيه عن
الاعراض الذاتية لها كما يقال الوجوب موسع ومضيق وعلى الاعيان والكفاية ونحو ذلك
وليس بشيء لان هذا البحث عن الادلة السمعية كانه قيل الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق

في الحقيقة بحث

ونحو ذلك

ونحو ذلك **قال** وثمرته الفوز بالسعادة الابدية **اقول** هذا العلم ليس مقصودا في
نفسه بل المقصود منه التوصل الى الاستنباط الاحكام ليحصل معرفة احكام الله ثم التي هي
سبب الفوز بالسعادة الابدية فثمرته تحقيقا الفوز بالسعادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد
لكن هذه الثمرة انما تترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع لاجله اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم
القدرة او نحو ذلك فلا يترتب عليه تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستعملا في
الاستنباط الذي هو موضوعه **قال** ووجوبه كفائي والقائل بالعينية شاذ
اقول اختلفوا في وجوب علم الاصول هل هو على الكفاية او الاعيان فالمشهور وعليه
الجمهور انه واجب على الكفاية وقيل على الاعيان والخلاف في ذلك يتفرع على الخلاف في
الاجتهاد فان قلنا بوجوبه كفاية كان علم الاصول كذلك وان قلنا عينا كان الاصول كذلك
والحق وجوب الاجتهاد كفاية لان السلف لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار به ولو كان
وجوبه عينا لكلفوهم به اذ الامر بالمعروف واجب ولان وجوبه كذلك يؤدي الى لزوم الحرج لتوقفه
على تحصيل مقدمات واسباب يحتاج في معرفتها الى صرف العمر كله او اكثره فلو وجب على كل واحد
لفات معاشهم ولزم تضررهم كما لا يخفى وهذا الخلاف وجوبه كفاية لقيام المجتهدين بذلك
والباقون يقلدونهم في الاحكام نعم يعتبر الانتفاع بهم فلو كان مجتهد في الشرق لم يسقط الوجوب عن
اهل الغرب مثلا واستدل العلامة على وجوب علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه
الاجتهاد تابعا له في كيفية الوجوب فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين الاول
ان من قال بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب
الاجتهاد كفاية لكن لا نسلم ان كل ما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك لان اثبات
المعارف الخمس مما يتوقف عليها الاجتهاد على تقدير كونه كفاية مع ان وجوبها عيني بالنسبة

الواجب كفاية وكلما يتوقف عليه
الواجب كفاية يكون واجبا على
الكفاية يكون وجوبه وكان علم
الاصول موقوف عليه الاجتهاد

الى كل احد اجماعًا فان قيل المراد ان كل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث توقف
الواجب الكفائي عليه لا مطلقًا والمعارف الخمس كذلك قلنا فيصير المدعي ح ان علم الاصول من حيث
توقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك ولا نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية
وقد يجاب عن الكبري بان الاوسط في الدليل ليس ما ذكرت من قولك ما يتوقف عليه الواجب
كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفائي وحينئذٍ فلا ترد المعارف الخمس لانها ليست
مما تحصيلها لاجل الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه من لوازم الايمان وفيه نظر
اذ ح يكون اخذ ما عدا ذلك القيد في الوسط لغوًا مستدركًا فانه يكفي في الدليل ان يقال
علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي وكلما يكون تحصيله لاجل الواجب الكفائي فهو واجب
كفائي من غير حاجة الى ضم توقف الواجب كفاية عليه وجعله جزءًا من الوسط قال الدليل
عندهم ما يمكن التوصل الى اقول شروع في المبادي المنطقية والدليل في اللغة المرشد
والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قولنا الى مطلوب خبري ليخرج الموصل الى العلم بمطلوب تصوري
ليدخل الدليل الظني بالمراد فان اكثرها المرادات لا تفيد العلم وقيل بامكان دون التوصل
بالفعل ليدخل الدليل المغفول عنه فانه ليس مما يتوصل فيه بالفعل نعم يمكن التوصل فيه والحاصل ان الدليل
بما هو هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلو لم ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلًا
فاعتبار الامكان لادخال مثل ذلك والمراد من النظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله
فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي اذا نظر في احواله
اوصل الى المطلوب كالعالم وقيد الصحيح لاخراج الفاسد فانه ليس سببًا للتوصل اليه قط ولا مفضيًا
اليه اتفاقًا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملًا على شرائط النظر مادة وصورة وقيد الخبري في التعريف

قولنا بعضهم بعض هو مع شيء آخر قولنا الكبرى قولنا لا تحصيل العلوم الكبرى وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية

لاخراج القول الشارح والحد فانه ليس موصلًا الى مطلوب خبري كما ان عدم اخذه في الحد
موجب لشموله الموصل مطلقًا كما ان ذكر التصوري فيه مخرج للدليل ومخصص له بالقول الشارح
هذا تعريف الدليل عند الاصوليين واما عند المنطقيين فهو قول لا اي قضيتان معقولتان
او ملفوظتان فصاعدًا يكون عنه قول آخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الهيئة التركيبية لها مدخل
في الايصال الى القول الآخر اي عن هذا المجموع الذي عرضت له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدًا ليتناول
القياس المركب بقسميه قيل وصف القول بالآخر مما لا بد منه في التعريف والا لدخل كل قضيتين
فانهما مما يكون عنهما احدهما وهو فاسد لان معنى يكون عنه ينشأ عنه وليس كل قضيتين كذلك
هذا والتعريف المذكور لا يختص بالبرهاني بل يدخل فيه الامارة وهو ما عدا القياس البرهاني من الجدل المركب
من القضايا المشهورة او المسلمة لالزام الخصم حفظًا للاوضاع او هدمًا لها والخطابي المؤلف
من القضايا الظنية مقبولة او غيرها للاقناع لما هو قاصر عن ادراك البرهان والشعري المركب من قضايا
مخيلة لافادة القبض والبسط في الاحجام والاقدام والمغالطي الذي يتركب من القضايا المشبهة بالمشهورة
وتسمى شبيهًا باوليات وتسمى سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك ولو ابدل قول يكون عنه في التعريف
بقول يستلزم لذاته لخرجت الامارة ونحوها من الحد واختص بالقياس البرهاني المؤلف من المقدمات
القطعية لان غير البرهاني لا يكون مستلزمًا لشيء آخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما يستفاد منه
حتى يوجب استلزامه اذ قد يبقى الظن مع بقاء سببه واعتبر ذلك في الغيم الرطب الذي يحصل منه
الظن بالمطر فان هذا الظن قد ينتفي مع بقاء الغيم الذي هو سببه وكذلك من مركب القاضي على باب
الحمام الموجب لظن كونه داخلًا فانه قد ينتفي هذا الظن مع بقاء السبب كما لا يخفى هذا وفي المقام
بحث ينبغي التنبيه عليه وحاصله انه ان اراد بالامارة الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين
كالغيم وكون مركب القاضي على الباب ونحوهما من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف لكن

لا بقيد الاستلزام بل بقيد قوله من قضايا الخ لعدم كونها قولين وان اراد بالامارة القياس
المؤلف من المقدمات الظنية او الشعرية كما هو الظاهر فلا نسلم انها لا تستلزم قولا آخر كيف
وقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى
انه لو تحقق الاول في الواقع تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام نعم الملزوم فيه غير ثابت
في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كيف لا يكون مستلزما
واستلزام القياس الصحيح الصورة لنتيجة قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه اخذ المنطقيين
الاستلزام في التعريف وجعلهم مع ذلك شاملا للصناعات الخمس من البرهاني والجدلي والشعري
والخطابة والمغالطة لا يقال بسبب دخول الصناعات الخمس في ذلك التعريف هو انهم شرطوا
في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قيدوا بقولهم متى سلمت وهو يشعر بان الاستلزام
في غير البرهاني انما هو على تقدير التسليم فقط فلا استلزام مطلقا الا فيه فلا يكون التعريف
الخالي من قيد التسليم كما هو هنا شاملا للامارة لانا نقول لا معنى للاستلزام بسبب التسليم
فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم او اللازم غير شرط في ثبوت اللزوم
نعم فائدة قيد التسليم التنبيه على ان مقدمات القياس من حيث هو قياس لا يشترط ان تكون
مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم ان الظاهر من كلام بعضهم ان الاصوليين لا يطلقون
الدليل على القضايا بل على المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل على اثبات الصانع وعند
المنطقيين قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذا وجب حمل قولنا النظر فيه
في تعريف الدليل على النظر في صفاته واحواله والا ابقى على عمومه ليتناول المقدمات ايضا وعلى
كل حال فالدليل لا بد فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به
للمحكوم عليه لا بد فيه من مستلزم للمحكوم به لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ولا بد من كون المستلزم

ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه اعني المحكوم به له فيكون الحاصل خبريا او
لا يتم الا بمقدمتين احدهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه
وهي الصغرى لكن وجوب المقدمتين احدهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت
الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لكن وجوب المقدمتين عند المنطقيين ظاهر على زعمهم
وعند الاصوليين من حيث يتعلق به النظر **قال** مطلقا والاشعري لا يفرق بينهما
في عدم الاستلزام **اقول** اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فذهبت المعتزلة الى انه
بطريق التوليد لان الافعال الاختيارية عندهم قسمان قسم واقع بالمباشرة وقسم بالتوليد فما
يفعل ابتداء كاعتماد الحيوان على شيء مثلا يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسطه يسمى توليدا
لتولده منه كحركة المفتاح بسبب حركة اليد فالنظر لما كان فعل العبد واقعا بمباشرته كان ما
يحصل بعده من العلم بالنتيجة بطريق التوليد والمراد من كون المترتب على النظر اعني العلم
بالنتيجة فعلا انه اثر حاصل بسبب الفعل لا تأثير لعدم كون العلم فعلا وذهبت الحكماء
الى ان حصول العلم بعد النظر واجب بناء على اصلهم من ان المبدأ الفياض موجب بالذات
وفيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات والتخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل
الموقوف عليه بتمامه وجب حصول الموقوف واما الاشاعرة فذهبت الى ان حصول النتيجة بعد
النظر بطريق العادة بمعنى ان العادة قد جرت بايجاد العلم بها من غير استلزام بينهما لان
حصول العلم بعد النظر ممكن ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى بناء على قولهم لكنه متكرر دائمي
فيكون عاديا فلا فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن بينهما فرق وهو ان
البرهان مما يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وان جاز عقلا بخلاف الامارة فانها مما يجوز التخلف
عنها عادة ايضا والحق ان حصول النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوما عقليا يمتنع التخلف عنه من غير

غير ان يكون بطريق التوليد **قال** والنظر تامل معقول لكسب مجهول **اقول** لما اشتمل
تعريف الدليل على النظر حاول تعريفه وعرفه بانه تامل معقول لكسب مجهول واراد بالمعقول
ما كان معلوما للنفس تصوريا او تصديقيا واحدا او اكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول
ما هو اعم منهما ووجه ايثار المعقول على المعلوم انه لو ذكر المعلوم لخرج اكثر دلايل الفقيه
لانها مظنونة لا معلومة الا ان يتكلف ان يراد من المعلوم ما يعم العلم والظن وهو تكلف
بخلاف المعقول فكان التعريف بها اولى **قال** مد ظله والعلم صورة حاصلة عند
المدرك او حصولها عنده **اقول** اختلفوا في تحديد العلم فالمشهور انه يحد
وقيل لا يحد ثم اختلفوا في وجه عدم التحديد فقيل لعدم احتياجه الى التحديد لكونه
بديهيا وقيل لانه يمتنع تحديده فقيل لعدم احتياجه الى التحديد لكونه بديهيا وقيل
لانه يمتنع تحديده واختار الاستاذ المص مد ظله انه يحد وعرفه بتعريفي الحكماء ومصطلح
الاصوليين وقدم تعريفي الحكماء لمناسبة المبادي المنطقية والتعريف الاول اعني كونه
صورة حاصلة عند المدرك هو تعريف من قال بان العلم من مقولة الكيف اما الثاني
اعني حصول الصورة عند المدرك فهو تعريف من قال بانه من مقولة الاضافة وبعض
قال انه من مقولة الكيف قال وانما عرفته بذلك للتنبيه على ان الاضافة لازمة للعلم او يتحقق
العلم بدونها وفي الحاشية قال استاذنا المحقق اليزدي قدس سره في حواشي تهذيب
المنطق اختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق
او صفة ذات تعلق المعلوم بها ينكشف عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في
الذهن فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي رحمه الله على الاول
وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق امور

ثلثة

ثلثة صورة حاصلة في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله لتلك الصورة فاختلف الاولون
في ان العلم اي هذه الثلثة فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله من مقولة
الاضافة ومن قال بالثالث جعله من مقولة الانفعال انتهى والحاصل ان كل من نفى الوجود الذهني
قال بان العلم من مقولة الاضافة لعدم صورة في الذهن على مذهبه ليكون من مقولة الكيف وعدم
قبول الذهن لصورة ليكون من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الخاص الحاصل بين العالم
والمعلوم وليس هذا الا الاضافة واما القايلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال بانه
من مقولة الكيف وان العلم هو نفس الصورة ومنهم من قال بانه من مقولة الاضافة كالامام ومتابعيه
القايلين بان العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني ومنهم من قال
بانه من مقولة الانفعال وانه قبول الذهن لتلك الصورة وانتقاشها به وليعلم ان الحق وجد
القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن
كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لاحتجاء بهم
قال مد ظله او صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض فيدخل الاحساس
او صفة يتجلى بها امر لما **اقول** الاصوليون قد اختلفوا ايضا في تعريفه والاكثر على
صحة تعريفه وعرفوه بتعريفين الاول انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض والمعنى
انه صفة والمراد بها ما قام بالغير توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة تميزا لمتعلقها بشيء
لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز وذلك التميز اما في التصور وهو الصورة الحاصلة
في الذهن المتعلقة بشيء او التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم لانا اذا تصورنا الانسان
فانه يحصل في ذهننا صورة متعلقة بماهية الانسان لا يحتمل متعلقه اعني الماهية نقيض تلك الصورة
لما ثبت من ان التصورات لا نقيض لها واما في التصديق اليقيني فهو عبارة عن الاثبات والنفي المتعلقين

بالنسبة الحكمية فان في قولنا الانسان كاتب قد حصل اثبات نسبة الكتابة اليه بحيث
لا يحتمل متعلقه اعني تلك النسبة نقيض ذلك الاثبات الذي هو سلب النسبة لا بحسب نفس
الامر لانه يقيني فالواقع فيه هو ذلك التميز اعني الاثبات ولا عند المميز في الحال الجزمية ولا في
المآل لاستناده الى موجب فقولنا صفة يدخل جميع الصفات وبقولنا توجب لمحلها
تميزا يخرج الصفات التي ليست كذلك كالسواد والبياض والشجاعة والجبن فانها
توجب لمحلها تميزا عن غيره كما يتميز المتصف بالشجاعة عن الجبان الا انها لا توجب تميزه
المتصف بها
لشيء بخلاف العلم فانه كما توجب للمحل تميزا عن الغير كالجاهل يوجب تميز الشيء عنده
وبقولنا لا يحتمل النقيض يخرج ما عدا اليقيني كالظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد اما الثلاثة الاول فظاهر واما الاخيران فانهما وان لم يحتملا النقيض في الحال
لكنه يمكن ان يلوح امر يوجب النقيض وليس في تخصيص المص خروج الظن والجهل المركب عن التعريف
دلالة على انه اراد بهما فقط خارجان بل اراد ذلك مثلا ثم هذا التعريف شامل الاحساس
اعني ادراك الحواس كادراك المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب الاشعري فانه ذهب
الى ان ادراك الحواس علم هذا والاعتراض بانه على مقتضى هذا التعريف يلزم ان لا يكون
شيء من التصور والتصديق علما كما ذكره بعض علماء الكلام وذكره الاستاذ المص في حواشي
هذا الكتاب وارد عليهم فانك قد عرفت ان هذا التصور والتصديق هو ذلك التميز لا
الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملا لشيء منهما والتزام ذلك لا يخلو عن سماجة
فالاولى تغيير التعريف بانه تميز لا يحتمل النقيض الثاني انه صفة يتجلى بها امر معنوي لمن
قامت به ويندرج فيه ادراك الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة والمراد بمن قامت به
النفس الناطقة التي هي محل تلك الصفة وبقيد المعنوي المراد به المقابل للامر العيني الذي هو

محسوس

محسوس بالحس الظاهر يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف **قال** قد ظن ان معلومية ما يعلم به
ما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دورا ولا بداهة اذ حصول الشيء غير تصوره **اقول**
القائلون بعدم تحديد العلم كما عرفت فرقتان احدهما ذهب الى ان ذلك ممتنع والاخرى الى
ان العلم بديهي والحد فيكتسبي والاستاذ المص اشار الى جواب دليليهما فالاولى قالت غير العلم
من الاشياء لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية
الاخرى وهو دور والاخرى قالت كل احد له علم بانه موجود وهذا العلم حاصل لكل احد
وان لم يكن له مرتبة النظر فيكون حاصلا بلا كسب وهو معنى البديهي واذا كان الخاص
بديهيا كان العام اولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على العلم به والجواب منع لزوم
لزوم الدور في الاول قولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم به لزم الدور قلنا ان اردت
بذلك ان تصور غير العلم متوقف على تصور حقيقة العلم فهو فاسد فان اكثر الناس يتصورون
اشياء كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردت انه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق به
وحصول العلم الجزئي مستلزم لحصول ماهية العلم في ضمنه فبعد تسليم ان طبيعة العلم
ذاتية لجزئياتها وان حصول احدها مستلزم لحصولها لا ينفك فان الحصول في الذهن
غير التصور فان اكثر الاشياء قد تكون حاصلة للنفس وغير متصورة لها كالشجاعة الحاصلة
للنفس وان لم يتصورها وح فنقول تصور حقيقة العلم يتوقف على العلم بغيره اما العلم بغيره فلا
يتوقف على تصور حقيقة العلم فاين الدور ومنع البداهة في الثاني قولك العلم بانه موجود
حاصل لكل احد وان لم يكن من اهل النظر قلنا الفرق بين حصول ماهية العلم لكل احد في ضمن
هذا الجزئي الحاصل والحصول غير التصور المتنازع فيه فان الشيء قد يكون حاصلا وغير متصور
كما بيناه فلا يلزم من الحصول التصور فاين البداهة ومما قررنا ظهر ان سند المنع في الموضعين

واحد هو قوله فتدبّر اذ حصوله غير تصوره هذا ولنا عن الدليل الثاني جواب آخر وهو منع كونه
العام ذاتياً له وبتقدير التسليم نمنع كون الخاص متصوراً بالكنه ليلزم منه تصور العام **قال**
وامتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظراً الى قدرة الله سبحانه وقد يظن منافاة
الخ **اقول** يرد على تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزاً لا يحتمل النقيض اعتراض اراد
ان يشير الى جوابه والاعتراض ان التعريف غير جامع لخروج بعض افراد العلم عنه فان العلوم
العادية التي تكون مستند العلم بها جريان العادة واستمرارها على ذلك المنوال ككون الجبل
حجراً من افراد العلم ومع هذا لا يصدق عليه التعريف فانها ليست مما يحتمل النقيض لان الحاكم
بهذا الحكم يجوّز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه ذهباً او باعدامه بناء على انه تعالى قادر مختار
لا يمتنع عليه شيء كما هو ثابت بالدليل القطعي ومجمع عليه بين اهل الملل والجواب انا لا
نسلم ان مثل هذه العلوم تحتمل النقيض فان العلم بكون الجبل حجراً مما يمتنع نقيضه عادة
لان العادة قاضية باستحالة كون الشيء في وقت واحد متصفاً بالنقيضين فمن اتصف بالحجرية
استحال عادة اتصافه بغيرها في ذلك الوقت وهذه الاستحالة هي عدم احتمال النقيض نعم هو
بالنظر الى قدرته سبحانه المتعلقة بجميع المقدورات جائز وجوازه بالنظر الى قدرته تعالى لا ينفي
كونه ممتنعاً نقيضه بالنظر الى العادة فان ذلك اعتبار آخر مغاير لهذا كما لا يخفى فان قلت
الظاهر ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز النقيض ولو باعتبار الامكان يجامع
الجزم بحكم من الاحكام وقد نبّه ذلك المحشي في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا يجامع الجزم
بعدمه ويؤيده تجويزه ان سبب العلم العادي استمرار العادة وعدم خرقها لكنها قد انخرقت
مراراً كثيرة بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا
تنخرق فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهباً بكرامة ولي

نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ولشدة قرب هذا الظن من العلم
نحسبه علماً كما قال بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات انتهى وحاصله ان اطلاق العلم
عليها مجاز لقربها من العلم كما عدّ بعضهم الحدسيات والتجربيات من اليقينيات مع انها من
الظنيات **فح** فخروجها عن التعريف غير مضر ولا حاجة الى الجواب لدخولها لانا نعرف العلم
وليس مثلها علوماً **قلت** في كون مطلق التجويز منافياً للعلم نظر فان ذلك يؤدي الى ان
لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها مثلاً كون هذا الجسم في هذا الحيز
المعين علم قطعاً مع انه يحتمل في ذلك الوقت ان لا يكون فيه بل في حيز آخر بل لا غرض هنا لان
مثل ذلك لا يوجب محالاً في نفس الامر فيلزم ان لا يكون علماً والحق ان الحكم المستند الى جهة
يوجبه من عادة او حس لا يحتمل النقيض في الواقع بمعنى ان الحاكم به لا يجوز نقيضه في وقت ما
لاستناده الى امر موجب له واما بالنظر الى كون الحكم مما يمكن صدور خلافه عن القادر المختار
فلا يضر في الامتناع العادي وان احتمال النقيض المضر في حصول العلم هو الاحتمال مع قطع النظر
عن قدرته تعالى كما في الحكم المستند الى غير الموجب كالظن والتقليد والجهل المركب كما اسلفنا
قال من ظلم ثم ان كان اذعاناً بنسبة فتصديق والا فتصور **اقول** العلم
ضربان لانه ان كان اذعاناً بنسبة اي حكماً واعتقاداً بوقوع نسبة او لا وقوعها بمعنى
اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق ولا بد فيه من تصور المحكوم عليه وبه
والنسبة وان لم يكن كذلك فتصور ويندرج فيه الشك والوهم والمفهومات والانشائيات
ثم ان كلاً من التصور والتصديق امر مباين للآخر بالحقيقة فانا اذا تصورنا نسبة امر الى
آخر بالثبوت او النفي ولم نذعن بثبوت النسبة ولا بلا ثبوتها فقد علمنا النسبة بانا من العلم
لان الشك بدون العلم محال ثم اذا زال الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها

فقد حصل لنا بهما ضرب من العلم مغاير للعلم بهما في الضرب الاول في الحقيقة لشهادة الوجدان
بذلك ولان الاول لا يجري فيه الصدق والكذب كما في الثاني فاختلاف في اللوازم وهو دليل
اختلاف الملزوم لا يقال التصديق مطلقا ليس قسما من العلم لان العلم على ما عرفتموه صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصديق مطلقا لان منه الظني الذي لا يدخل تحت
العلم لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما مر جوابه على انا نقول المقسم
هو العلم بمعنى الادراك مطلقا لا بالمعنى الاخص منه **قال** وكل من كل غير بديهي الكسبي ولا
كسبي البديهي ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهي التصور كما زعم الحاجبي الخ **اقول**
ليس كل واحد من كل واحد من التصور والتصديق بديهيا وهو ما لا يحتاج الى نظر وكسب
لانه لو كان كذلك لكان الكل حاصلا بلا نظر وكسب والثاني باطل لان بعضها لا يحصل
الا بالنظر والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن يحتاج الى المؤثر لامكانه او لحدوثه
وليس كل واحد من كل من التصور والتصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وكسب
لانه لو كان كذلك لما حصل لنا شيء بدون النظر والكسب والتالي باطل فان بعض الاشياء
حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء وايضا
لو كان الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو باطل اما الاول فلانه على ذلك التقدير يكون
الشيء نظريا من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه كما هو الفرض فيكون مجهولا من جميع الوجوه
فيمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق واما الثانية فلما الفناها الواقع فتعين ان يكون
بعض التصورات بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات واعلم ان ما ذكرناه سابقا
هو المشهور في تعريف البديهي والكسبي للتصور والتصديق الا ان الحاجبي اخترع للبديهي
من التصور تعريفا اشار الاستاذ المتم الى رده فقال في مختصره التصور الضروري ما لا يتقدمه

تصور

تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والمطلوب بخلافه ف
اي يطلب مفرداته فحد انتهى وتعليله عدم التوقف على تصور الغير بانتفاء التركيب في
متعلقه صحيح في ان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره على تصور غيره وان المركب
يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو عليل غير صحيح اما الاول فلان البسيط
قد يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره فيطلب بالرسم فان امتنع طلبه بالحد
لتوقفه على ان يكون للمتصور اجزاء وليس فليس واما الثاني فلان المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج
في طلبه الى حد وان احتيج في تصوره الى تصور مفرداته هذا وتعريفه للتصديق الضروري والنظري
لا يخلو من سقم ايضا فانه قال التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب
بخلافه اي يطلب بالدليل انتهى فقوله اي يطلب بالدليل تفسير لقوله بخلافه كانه قال
الموقوف على تصديق آخر هو الذي يطلب بالدليل ويرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف
على تصديق آخر فتكون مطلوبة بالدليل على هذا فيخرج عن الضروري وتدخل في النظري فيعكس الحكم
بان يجعل قوله اي يطلب بالدليل قيدا في المعنى لا تفسيرا كما هو الظاهر ولذا لم يتعرض له المص فتأمل
قال مدركه والذكر النفسي ان امتنع نقيضه مطلقا فهو علم او عند الذاكر فاعتقاد
اولا فالراجح ظن والمرجوح وهم والمتساوي شك **اقول** المراد من الذكر النفسي النسبة
التي هي مورد الاثبات والنفي من حيث ملاحظتها معها اما بخصوص احدهما او لا على التعيين
فيدخل الشك والوهم اعلم ان المشهور فيما بينهم تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام والاولى
جعل المقسم الذكر النفسي كما فعله الحاجبي لان الاعتقاد غير شامل للشك والوهم فلا يصح جعله مقسما
لها كما فعله القوم اما الشك فلان طرفي النفي والاثبات فيه متساويان فلو كان هناك اعتقاد لما

بهما معًا او هو حكم باجتماع النقيضين او باحدهما فهو تحكم واما الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي
ولا حكم فيه ففي المرجوح اولى وايضا قد حكم بالطرف الراجح فلو حكم به ايضا لزم اجتماع النقيضين
والاولى ان يراد من الذكر النفسي هنا التميز مطلقا وبقيد التميز ان امتنع نقيضه مطلقا
اي في الواقع وعند الذاكر فهو العلم كما مر انه تميز لا يحتمل النقيض ومعنى امتناع نقيضه
في الواقع ان الحاكم به يمتنع ان يحصل منه الحكم بنقيضه لاستناده الى موجب له وان لم يمتنع
نقيضه مطلقا فان امتنع عند الذاكر فقط دون نفس الامر بمعنى ان الحاكم يمكن ان يحكم بنقيض
متعلقه اما لان الواقع هو ذلك النقيض او لانه هو الواقع لكنه لما لم يكن مستندا الى موجب
يجوز زواله فذلك هو الاعتقاد ويندرج فيه الجهل المركب والتقليد صوابا وخطاء وكذا
الحكم الناشي عن شبهة كذلك وان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر ولا في الواقع فاما ان يترجح
احد الطرفين اولا فان ترجح احد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وان كانا متساويين
فذلك هو الشك وانما قلنا ان حمل الذكر النفسي على التميز اولى لانه لو حمل على معنى الاول
لورد الاعتراض بان الخارج من التقسيم حينئذ غير العلم الذي مر تعريفه لاختصاصه على هذا
باليقيني وعمومه للتصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى عدم امتناع النقيض عند الذاكر
قلت معناه ان الذاكر متى قدر نقيض ما حكم به كان محتملا عنده مجوزا له لا انه يشترط ان يكون
النقيض مخطرا بباله وما ذكره من ان الظن مركب من اعتقادين احدهما اعتقاد وقوع النسبة
والآخر اعتقاد ان لا وقوعها محتمل غير صحيح وانما هو اعتقاد واحد بسيط الا ان يريد ما
قلناه فان قلت من كان شاكا في قيام زيد فقال زيد قائم فان قوله هذا يدل على كونه
حاكما باحد الطرفين فاين التساوي قلت نحن نقسم الصورة القائمة بالنفس على ما عرفت

سواء عبر عنه بالالفاظ اولا والكلام اللفظي قد يخالفه لجواز تخلف مدلولات الالفاظ عنها **قال**
مد ظله فصل ممتنع الصدق على كثرة جزئي وجائزه كلي **اقول** المفهوم اذا كان يمتنع
من مجرد تصوره فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فهو كلي ثم ان امتناع الصدق المأخوذ
في تعريف الجزئي ليس المراد منه الامتناع مطلقا والا لورد على عكسه اللاشيء واللاممكن بالامكان
العام وكذا اجتماع النقيضين فانها مما يمتنع صدقها على كثيرين فضلا عن كثرة لان كل ما
في نفس الامر خارجا او ذهنا فهو شيء وممكن بالامكان العام بل المراد به الامتناع بالنظر الى
الذات بمعنى ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته كذلك وهذه الاشياء بالنظر الى ذواتها مما صدق
على كثرة وان امتنع الصدق لعارض والحاصل ان المراد بامتناع الصدق عدم امكان تجويز
العقل ذلك بالنظر الى نفس ذلك الشيء وهذا ليس بمتحقق في هذه الاشياء ضرورة ان العقل
اذا لاحظها بانفسها مع قطع النظر عن صدق نقايضها على الاشياء امكنه تجويز صدقها
على كثيرين ومن هنا يعلم ان الكلي لا يعتبر في كليته تحقق افراده في نفس الامر بل منها ما يكون
ممتنعا فيه وان المعتبر انما هو امكان تجويز العقل صدقه على كثرة بالنظر الى ذاته **قال**
مد ظله فان فارق آخر بلا مصادقة فمتباينان الخ **اقول** اراد بيان النسب بين كل
الكليين باعتبار مفارقة احدهما الى الآخر اذ تحقق النسب الاربع المذكورة فعلى هذا معنى
فارق يرجع الى الكلي وفي الحاشية عند قوله فان فارق الكلي او الاسم منه هذا الجزئي وعلى انتهى م
التقديرين فالمراد بالآخر احدهما او مرجع الاحتمالات الى ثلثة والاول هو المتعارف الذي
يجري فيه النسب الاربع والثاني اعني مفارقة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين والعموم
المطلق كالصاهل وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث اعني مفارقة الجزئي الى مثله الا

فيه التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك وهذا الكاتب عند الاشارة
بهما الى ذات واحدة وقد يقال في وجه تخصيص بحث النسب بالاول ان بحث العموم
عن الجزئي استطرادي لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وهو كما ترى وعلل بعضهم ذلك
بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا على الكلي والبحث فيه مهجور انتهى قلت الحق في تفسير
الضمير ما ذكره اولا ليكون الكلام راجعا الى بيان النسبة بين الكليين فقط ومعنى قوله
فالمراد بالآخر احدهما الثاني ان كان ضمير فارق راجعا الى الكلي كان لفظ آخر في المتن صفة
للكلي والجزئي منحصرة في التباين والعموم المطلق ظاهر فان الجزئي ان كان فردا للكلي
كان النسبة بينهما العموم المطلق كالانسان وعمرو وان كان فردا لغيره كان النسبة بينهما
التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى بحث يرد على ذلك الوجه اي كون الجزئي غير كاسب
ولا مكتسب محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية قد تقوم مقام الصغرى وهو
يعطي ان الجزئي قد يكون كاسبا ابعدها وجه اخر لتخصيص البحث بالكلي وحاصله ان
الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها في عدد فقي العقول الانسانية بتفاصيله
فلا يتيسر البحث عنها بل يبحث عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن احوالها في ضمنها وهذا اولى
من قولهم ان وجه تخصيص البحث بالكلي هو ان الجزئي لا يحمل على مثله فانه غير تام فانا لا نسلم
انه لا يحمل على مثله بل يحمل عليه كما يقال بعض الانسان زيد وهذا زيد ولهذا يحصل الانتاج
من الشخصية كما قالوا وقد يجاب عن ذلك بان الجزئي المحمول ان كان غير الموضوع كان الحمل
ممتنعا لتباينهما ذاتا ووجودا وان كان هو بعينه كان غير متصور لان الحمل لا بد فيه من النسبة
وهي لا تتحقق الا بين امرين متغايرين لا يقال الشيء الواحد اذا لوحظ مرتين كان باعتبار

ايضا وان كان راجعا الى الاعم
الوصف كذلك وكون النسبة بين الكلي والجزئي

احدي الملاحظتين مغايرا لنفسه باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير
كاف في صحة الحمل وتحقق النسبة نعم لا يمكن الحمل باعتبار ملاحظة واحدة لانا نقول
الشيء الواحد مما يمتنع ان يتصور في زمان واحد من نفس واحدة بصورتين وهذا معلوم
بالبداهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة وهو غير كاف في تحقق النسبة واما قولهم
هذا زيد فصحته بضرب من التاويل فان هذا اشارة الى الشخص المعين فلو اريد بزيد ذلك
الشخص المعين ايضا كانا شيئا واحدا معبرا عنه بلفظين وقد عرفت عدم تحقق الحمل في مثله
فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد او صاحب هذا الاسم ومثله كلي اذا عرفت هذا فنقول
الكليان اذا قيس احدهما الى الآخر فلا بد من احدى صور اربع الاولى ان يفارق احدهما
الآخر مفارقة كلية من غير مصادقة اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الآخر
كالانسان والفرس وهما حينئذ متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين من الطرفين وبين
نقيضيهما تباين جزئي والمراد به ما يشمل التباين الكلي والعموم من وجه وسيجيء الصورة
الثانية عكس الاولى اي لا يفارق احدهما الآخر من غير مفارقة بوجه كالانسان والناطق
فنقيضهما وهما متساويان ايضا فان ما ليس احدهما ليس بالآخر والا لصدق نقيض احدهما مع عين الآخر
وهو مبطل التساوي بينهما الصورة الثالثة ان يتحقق التصادق من واحد منهما فقط اي يصدق
احدهما على ما يصدق عليه الآخر دون العكس كالانسان والحيوان والنسبة بينهما العموم والخصوص
المطلق فالاول اخص مطلقا والثاني اعم مطلقا ويرجعان الى موجبة كلية من جانب وسالبة جزئية
من الآخر وقوله بعكس نقيضيهما يعني ان نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا والاخص مطلقا اعم مطلقا
اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كل ما يصدق عليه نقيض الاخص

يصدق على نقيض الأعم أما الأول فلأنه لو لم يكن كذلك لزم صدق نقيض الأعم على ما يصدق
عليه نقيض الأخص أي على ما يصدق عليه عين الأخص فيصدق الأخص مع نقيض الأعم وهو
يوجب تحقق الأخص بدون الأعم هف وأما الثانية فلو لم يكن كذلك لصدق نقيض
الأعم على كل ما صدق عليه نقيض الأخص وهو يوجب بعكس النقيض صدق الأخص
على كل الأعم هف الصورة الرابعة أن يتحقق التصادق من كل منهما بالنسبة إلى الآخر لكن لا
مطلقا بل من وجه أي يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر ويصدق الآخر
على بعض ما يصدق عليه أحدهما لا أن كل واحد منهما يصدق على الآخر كالإنسان والأبيض
فإن الإنسان يصدق على الحبشي بدون الأبيض والأبيض على القرطاس بدون الإنسان
ويجتمعان في الإنسان الأبيض وحينئذ فيحصل ثلاث صور الأولى ما يجتمعان فيه الثانية
ما يفترق أحدهما عن الآخر الثالثة العكس ويرجع الأمر إلى سالبتين وموجبة جزئيتين جزئيتين
وبين نقيضيهما مباينة جزئية ومعناها التفارق في الجملة أعم من أن يكون مطلقا أو في بعض
المواد وهو معنى شامل للعموم من وجه والمباينة الكلية أما الأول فكاللاإنسان واللاأبيض
فإن بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللاأبيض واللاإنسان على الفرس الأسود ويصدق
الأول بدون الثاني على الإنسان الأسود والثاني بدونه على الفرس الأبيض وأما الثاني
فكاللاحيوان واللاإنسان المتباينين كليا ثم إن قوله كالأولين يريد به بيان أن نقيضي المتساويين
المتباينين متباينان تباينا جزئيا شاملا للعموم من وجه والتباين الكلي أما الأول فكاللاإنسان
واللافرس لصدقهما على الحجر ولصدق كل منهما بدون الآخر على الآخر وأما الثاني فكاللاموجود
واللامعدوم وهو ظاهر **قال** ومنها فصل ذاتي الماهية ما لا يمكن فهمها إلا به **أقول**

لما كان الغرض الأصلي في التصورات معرفة الحد وكان مشتملا على مادة وصورة لا جرم وجب البحث
عن كل منهما فلذلك تراه جعلها في فصلين وقدم البحث عن المادة لتقدمها على الصورة وقدم
البحث عن الذاتي لتقدمه على العرضي وعرفه بثلاث تعريفات الأول أنه لا يمكن فهم الماهية قبل
فهمه أي لا يمكن أن تكون الماهية مفهومة قبل أن يكون هو مفهوما فخرجت لوازم الماهية كالفردية
للثلاثة والزوجية للأربعة فإنها لما كانت مستندة في وجودها إلى نفس الماهية باعتبار تحققها
في أحد الوجودين كانت الماهية باعتبار أحد الوجودين علة لوجودها وحينئذ فالماهية في
العقل علة لوجود لوازمها فيه والعلة متقدمة على المعلول وهذا معنى كون فهم الماهية متقدما
على فهم لوازمها لكن يبقى المضايف داخلا لأنه يصدق عليه أنه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه
كالأبوة التي لا يمكن فهمها قبل البنوة ويخرج بأن المراد بالموصول المحمول أي الذاتي هو المحمول
الذي لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه وكون المراد من الموصول هو المحمول هو الظاهر لأن الكلام في
الأجزاء العقلية المحمولة لا الأجزاء الخارجية وبعضهم أخرج المضايف من غير حمل الموصول
على المحمول بأن المراد من التعريف أن الذاتي هو ما لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاع
الذاتي عنه أي الذي يكون رفعه عين رفع الماهية وهذا مختص بالذاتي فإن رفع الواحد
من الثلاثة عين رفع الثلاثة بخلاف المضايف فإن ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وإن استلزمه
ذهنا وخارجا ولا يخفى بعد هذا التأويل بل عدم صحته فإن من الذاتي الجزء وارتفاع الجزء غير
ارتفاع الكل كيف وهو معلول له والعلة غير المعلول فتأمل ثم إن الحاجبي عرف الذاتي بأنه
ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح الكلام إن مراده أن الذاتي هو ما لا يمكن أن
يتصور كون الذات حاصلة في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه أي الذي يمتنع تصور حصول

كه الذات عقلاً مع عدم حصوله فيه لخروج المضايف لانه مما يمكن تصور الانفكاك فيه وذلك
لان الجزء مما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضايف فانه قد يتصور ارتفاعه مع
بقائها وان امتنع تحقق المضايف عنها فالمحال هنا هو المتصور واما هناك فالتصور والمتصور
معا وعلى هذا لخروج المضايف عن ذلك التعريف لا يحتاج الى جعل الموصول بمعنى المحمول
واعلم ان هذا التعريف شامل للذات والجزء ايضا كما لا يخفى الثاني انه ما يثبت للماهية
غير معلل بعلة وهذا التعريف ايضا تعريف للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء اما
الاول فلان السواد سواد في نفسه غير معلل بنفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو
شان العلة وهو باطل ولا بغيره والا لتخلل الجعل بين الشيء ونفسه لعدم المغايرة بينهما
حتى يتصور بينهما جعل متوسط يكون بسببه احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه كما هو
شان الجعل وهذا على تقدير القول بان ثبوت الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية
والا فلا ثبوت هناك فلا يحتاج الى علة لا يقال الشيء ثابت لنفسه والا لزم سلبه
نفسه لان السلب رفع الاثبات ولا اثبات فلا سلب واما الذاتي بمعنى الجزء فلان الانسان
حيوان لا بعلة لانها ان كانت الذات لزم تقدمها عليه فيلزم خلوها عنه في مرتبة ذاتها
وهو باطل وان كانت غير الذات لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته حيوانا بل بجعل جاعل
ويلزم من انتفائه انتفاء الحيوانية وهو باطل لانا نقول قد صرحوا بان الجسم يثبت للانسان
بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل لانا نقول المراد انه لا يعلل بنفس الذات وايضا خارج
وهو لا ينافي هذا الحكم ان الذاتي بخلاف اللازم فانها معللة بعلة اما هي نفس الذات كلوازم
الماهية فان نفس الذات باعتبار احد الوجودين علة لها كما هو الحق ان الماهية وحدها او مع

اتصفت بلوازمها لكونها مقتضية له فان ما لا يتصف بنحو من الوجود لا يثبت له شيء او غير الذات
كما في غير لوازم الماهيات الثالث انه ما يتقدم الماهية في التعقل وهذا التعريف مختص بالجزء
الماهية لان الذات لا تتقدم على نفسها وتوضيحه ان الجزء متقدم على الكل حيث كان جزءا
والذي يتجزى في العقل لا في الخارج لانه في الخارج متحد مع الماهية فيكون متقدما على الماهية في
التعقل فقط واما العرضي فهو بخلاف الذاتي في التعريفات الثلثة اما في الاول فهو ما يتصور فهم
الذات قبل فهمه واما في الثاني فما يكون معللا بعلة اما هي نفس الذات او غيرها كما عرفت واما
في الثالث فهو ما لا يتقدم على الذات في التعقل لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث
وذلك لان التعريف الثالث الذاتي لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت فمقابله بدون اعتبار قيد
يتناول الذات فينبغي ان يغير التعريف الى انه المغاير الذي لا يتقدم على الذات في التعقل فيخرج
الذات **قال** رحمه الله وجزؤها المشترك بين مختلفي الحقيقة جنس والمميز فصل والمركب منهما
نوع اضافي **اقول** الكلي اما داخل في الماهية او خارج عنها والداخل اما ان يكون تمام الجزء المشترك
بين الماهية وبين نوع آخر ومعنى ذلك ان لا يكون جزء مشترك بينهما وراءه بل كل جزء فهو اما داخل
فيه او عينه وهو الجنس كالحيوان فانه تمام الجزء المشترك بين الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما
الا وهو داخل فيه او عينه فقوله رحمه الله وجزؤها المشترك معناه تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة
فلا يرد فصول الاجناس لعدم كونها تمام الجزء المشترك وان كانت اجزاء مشتركة واما ان يكون
مميز الماهية عما عداها وهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن جميع افراد الحيوان
واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل وهو النوع الاضافي لان نوعيته بالقياس الى ما فوقه وقد يطلق النوع
ايضا على الكلي المقول على الافراد المتفقة الحقيقة والمراد اتفاقها في الحقيقة بسبب كونها آحاد الكلي

بالقياس الى آحاده فانها متفقة الحقيقة بسبب كونها آحادا له لانه تمام حقيقتها المعقولة
وان اشتمل كل منها على مشخصات خارجية زائدة على الحقيقة الانسانية فلا يرد الفصل والخاصة
لانهما وان اطلقا على آحاد المتفقة الحقيقة لكن اتفاق الحقيقة في تلك الآحاد ليست بسبب كونها
آحادا لهما لعدم كون شيء منهما تمام حقيقة تلك الآحاد وهذا النوع يسمى النوع الحقيقي فانه يقال
الكليات مطلقا بالقياس الى حصصها انواع لانها تمام حقيقتها فان الحصة هي الكلي المضاف
الى فرده على ان تكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا كحيوان الانسان وحيوان الفرس
ونحوهما ولا شك ان الحيوان الكلي داخل في حصته وتمام ماهيتها المرتسمة في العقل فيكون
نوعا بالقياس اليها ثم ان الاضافة لما كانت معتبرة فيها كانت اعتبارية غير موجودة
في الخارج ومن هنا تسمعهم يقولون الحصة فرد اعتباري **قال** رحمه الله والجنس الوسط
نوع بالاول والبسيط بالثاني **اقول** قد عرفت معنى النوع فاعرف النسب بينهما وبيان
معنى الكلام يتوقف على بيان الجنس الوسط فنقول الاجناس قد تترتب متصاعدة في
درجات العموم ويجب حينئذ الانتهاء الى العالي الذي لا جنس فوقه والا لتركبت الماهية
من اجزاء غير متناهية مترتبة وذلك العالي جنس الاجناس وقد تترتب متنازلة في درجات
الخصوص ويجب الانتهاء الى السافل والا لم يتحقق الانواع الحقيقية ولا الاشخاص
لانهما يكونان تحت جنس لا جنس آخر تحته وهو ظاهر وما بين العالي والسافل من الاجناس
المترتبة متوسطات لتوسطها بين العالي والسافل اذا عرفت هذا فالنسبة بين معنى
النوع العموم من وجه لا العموم المطلق كما توهمه بعض وذلك لان النوع بالمعنى الاول
يصدق على الجنس الوسط لتركبه من جنس وفصل دون المعنى الثاني لعدم اتفاق آحاده

في الحقيقة

في الحقيقة والنوع بالمعنى الثاني يصدق على الانواع البسيطة كالعقول والنقطة والوحدة ونحوها
لاتفاق آحادها فيها دون المعنى الاول لعدم تركبها لكونها بسيطة واما اجتماعهما ففي مثل الانسان
فانه نوع بكلا المعنيين **قال** رحمه الله والخارج عنها كالاخير خاصة وكالاول عرض عام
اقول قد عرفت الداخل وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن الماهية اما ان يختص بافراد حقيقة
واحدة وهي الخاصة كالضاحك المختص بافراد الانسان وان لم يختص بافراد حقيقة واحدة
بل يقال على حقائق مختلفة فهو العرض العام فقوله كالاخير معناه ان الخارج عن الماهية ان كان
متفق الآحاد في الحقيقة كالاخير من التقسيم السابق اعني النوع الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها
بتلك الآحاد ولا يخفى عدم شمولها لخاصة الجنس بالنظر اليه الا ان يقال انه داخل في الشامل
في الجملة وقوله وكالاول معناه ان الخارج ان كان مختلف الآحاد في الحقيقة كالاول فهو عرض
عام كالماشي الشامل للانسان وغيره من الآحاد المختلفة الحقائق **قال** رحمه الله وكل ان امتنع
فراقه عن الماهية نفسها سواء فرض وجودها في الخارج او لا فهو لازم الماهية كالزوجية للاربعة
فانه مما يمتنع مفارقتها لها في كلا نحوي الوجود وان امتنع فراقه بالنظر الى وجودها فقط فهو لازم الوجود
الذهني كالكلية للانسان ثم ان لازم الماهية منه ما هو بين اما بالمعنى الاخص اي ما يلزم من تصور الماهية
تصوره او بالمعنى الاعم وهو ما يكون تصوره كافيا في الجزم باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين اي
يحتاج في التصديق باللزوم الى وسط كتساوي الزوايا الثلاث من المثلث لقائمتين وان كان ثبوته
للزوم بلا وسط لما هو لازم الماهية يلزم من حصولها في الذهن حصوله فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح
التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم الماهية حصوله عند حصولها ولا يلزم ان يكون حصوله مشعورا به
ليكون لزومه بينا فان من تصور المثلث حصل في ذهنه مساواة الزوايا القائمتين ومع ذلك فالمساواة

فراقه فلازم لها او لوجودها والانفكاك **اقول** الخارج عن الماهية مطلقا ان امتنع صح
وهو اما ان يمتنع فراقه بالنظر الى الوجود الخارجي كالتحيز للجسم او بالنظر الى الوجود
لا يقال

يجوز ان تكون غير مشعور بها وان لم يمتنع فراقه فهو المفارق وهو اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشباب والشيب **قال** رحمه الله الحد عندنا ما يميز الشئ عن غيره مطردا ومنعكسا **اقول** لما فرغ عن بيان اقسام الذاتي والعرضي اللذين هما مادة الحد اراد ان يبين صورة الحد والحد عند الاصوليين ما يميز الشئ عن غيره مطردا او منعكسا وهو شامل للحد الحقيقي تام او غير تام والرسمي واللفظي وانما انحصر في الثلثة لانه ان تميز به صورة حاصلة في الذهن عما عداها من الصور الحاصل فهو اللفظي وان افاد حصول صورة غير حاصلة فاما ان يكون ذلك بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات وهو الرسمي ثم ان الحقيقي ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها فناقص والمراد التلازم في الثبوت اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفي الحد انتفي المحدود ومطردا او منعكسا حالان عن ضمير يميز **قال** رحمه الله فان انبأ عنه بذاتياته فحقيقي او بلازمه فرسمي **اقول** الحد ان انبأ عن الشئ بذاتياته فهو الحد الحقيقي وقد عرفت انه قسمان تام وناقص لانه ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها فناقص فالذاتيات في هذا التعريف ان حملت على ما هو اعم من الجميع والبعض كان تعريف الحقيقي شاملا لكلا قسميه بلا كلام وان حمل على الجميع كما هو ظاهر الجمع المضاف كان تعريفا للتام فقط وفي الحاشية ظاهر الجمع المضاف العموم اي جميع ذاتياته فح يكون المراد بالحقيقي الحقيقي التام واما المنبئ ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن جعله من الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل والخارج والاي جميع الذاتيات فانه ليس لازما لعدم المغايرة والحاصل انا لم نظفر للاصوليين بتصريح في ذلك فالحكم باحد الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن الاسم انتهي وهو ظاهر بان ان ابعض الذاتيات جميعها يكون الناقص خارجا عن التعريف فاما ان يقال انه داخل بالمقايسة الي الحقيقي التام اي الحقيقي الناقص هو الذي ينبئ عن الشئ ببعض الذاتيات

واما ان يجعل داخلا في الرسمي واليه يشير قوله رحمه الله ويمكن الخ ثم ان اول من جعل الحقيقي الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين الاصفهاني في شرحه علي مختصر الحاجبي فانه عرف الحد الحقيقي بما انبأ عن ذاته الكلية المركبة وقال انه هو التعريف الحقيقي التام واما الناقص فداخل في الرسمي اي ما انبأ عن الشئ بلازمه علي ان يكون المراد باللازم ما هو اعم من الداخل والخارج فورد عليه التعميم دخول الحقيقي التام في حد الرسمي فاجيب ان اللازم ما غاير الملزوم وجميع الذاتيات عين الشئ ليس مغايرا له والاستاد الماتن رحمه الله توقف في كونه حدا حقيقيا او رسميا ووجه عدم تصريح الاصوليين بشئ من ذلك ولعله خال عن الاسم واعلم ان المراد بالذاتيات الذاتيات العقلية فخرجت العوارض المشخصة التي هي ذاتيات الاشخاص من حيث انها اشخاص فانها اجزاء خارجية لا عقلية فلا يرد ان الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة والباطنة وانما الحد للكليات فلا حاجة الي قيد الكلية في التعريف كما فعله بعضهم وان الانباء بجميع الذاتيات مستلزم للتركيب منها فلا حاجة الي قيد المركبة ليخرج الحقيقي الناقص وقد اخذ الحاجبي في تعريفه هذين القيدين وقصد بالاول اخراج الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص ونحن قد اوضحنا لك عدم الاحتياج اليهما ثم اعلم انه لا يمكن ان يكون لشئ واحد حدان تامان لكل منهما موصل الي الكنه والا لم يكن شئ منهما تاما نعم قد يكون ذلك من حيث العبارة كما يقال في تعريف الانسان مرة بالحيوان الناطق واخري بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة المدرك للكليات فيجعل احد الاجزاء مكان الاخر هذا ما يتعلق بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبأ عن الشئ بلازمه والمراد باللازم الخاصة الشاملة الظاهرة لان غير الخاصة الشاملة لا يكون منعكسا وهو شرط في الحد مطلقا وغير الظاهرة لا يجوز التعريف بها ومن هنا تسمعهم يقولون ان الحد الرسمي يختص بين اللوازم باللازم الظاهر ثم ان المعني كون الحد الرسمي منبئا علي الشئ بلازمه مع انه لازم انه ينبئ عن الشئ بسبب

كونه لازما واما اللفظي فهو ما انبآ عن الشي بلفظ مرادف للاول اجلى منه فالمقصود منه بيان المعني

الموضوع له ذلك اللفظ بلفظ اشهر مرادف له او في حكمه ولا يفيد صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل بل

تفيد تميز صورة حاصلة ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار المعرف بالخمر وانما قلنا او في حكم

ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي لم يقصد تفصيله بل تعيين المجموع من حيث هو فهو في حكم

المرادف فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ فلا يصح ان يقال انه المنبئ عن الشي بلفظ مرادف قلت

صحيح ومعناه انه منبئ عن الشي بسبب كونه لفظا مرادفا والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي هو معنى

العقار من حيث ان لفظ الخمر انبا عن معنى العقار من حيث انه موضوع له فظاهر ان معنى الخمر من حيث

انه موضوع له لفظ الخمر انبآء عن معنى العقار بلفظ اظهر مرادف وهو الخمر فلا اشكال هذا واعلم

ان التفتازاني جعل الحد الاسمي داخلا في اللفظي وصرح بان الحد اللفظي هو بيان معنى اللفظ

الموضوع له سواكان بلفظ مرادف او بلوازم او بذاتيات وبالغ في ذلك حتى حكم بان الحد اللفظي

بعينه ينقلب حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا فان الحد

اللفظي كما عرفت يفيد تميز صورة حاصلة من بين الصور الحاصلة لا صورة مجددة لم تكن حاصلة

قبل والحد الاسمي يفيد صورة مجددة لم تكن حاصلة قبل وان الحد اللفظي يناسب المباحث اللغوية

والاسمي يناسب المطالب العلمية وما ذكره من الانقلاب فهو في الحد الاسمي دون اللفظي قال

مدظله وعند غيرنا ما يميز بفصله مع جنسه القريبين او خاصته معه حدا ورسما تامان وبدونه ناقصان

اقول الحد عند المنطقيين هو ما تركب من الذاتيات وهو مقابل للرسمي واللفظي فما يميز الشي عندهم

ان ميز بجنسه وفصله القريبين فهو حد تام وان كان بجنسه البعيد مع فصله او بفصله فقط

فحد ناقص وان ميز بالخاصة مع جنسه القريب فرسم تام وان كان بجنسه البعيد مع الخاصة او

بالخاصة وحدها فناقص فضمير معه راجع الى الجنس القريب وما يميز مبتدا خبره حدا بعده وفي

الكلام لف ونشر على الترتيب ثم ان القدماء من المنطقيين جوزوا التعريف بالاعم لانه مما يفيد تميزا

في الجملة والمتاخرون منعوا منه واشترطوا في المعرف المساواة والبحث عنه يطلب من محله قال

مدظله وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل اقول صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل

اي كون الجنس القريب مقدما على الفصل والفصل متاخرا عنه ليشبه بذلك كلمة ثم والاخلال بالصورة

يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط لدلالة الفصل عليه او بحذف الجنس مطلقا والاقتصار على

الفصل او بتقديم الفصل على الجنس هكذا قالوا والاولى ان يجعل الاوليين من قبيل الاخلال بالمادة

لترك بعضها فيهما ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة لترك بعضها الاخلال بالصورة وبان

الجنس القريب لما حذف وكان الفصل دالا عليه بالالتزام فيكون فهم الفصل مقدما على فهم الجنس

فتاخر عن الفصل فاختلفت الصورة وهو كما ترى واعلم ان الاخلال بالصورة نقص في الحد

واما الاخلال بالمادة فمنها ما هو خطأ كجعل ما ليس بذاتي جنسا او فصلا او جعل نوع الشي مقام

جنسه او تعريفه بنفسه او تعريفه بالخفي او الاخفى او بما يتوقف تعقله على تعقله ومنه ما هو نقص

كاستعمال الالفاظ المشتركة بلا قرينة والالفاظ الغريبة والالفاظ المجازية قال مدظله ولا يكتسب

ببرهان والاداراو حصل الحاصل اما في التصديق فيرد احتمال النسبة لا تعقلها اقول الحد

لا يكتسب بالبرهان ولهذا تقييد ان احدهما انه لا يمكن تحصيله في نفسه بالبرهان والاخر انه لا

يمكن ثبوته للمحدود بالبرهان والوجهان المذكوران في المتن ينطبقان على التفسيرين واما

الاول فيختص بالاول منهما فتقرير الدليل الاول على التفسير الاول اعني امتناع تحصيل الحد في نفسه

بالبرهان ان نقول لا بد في اقامة البرهان على الشي من تعقله من جهة ما يستدل عليه فان اراد

الاستدلال على حدوث العالم لا بد له من تصور العالم من حيث الحدوث فاذا اريد تحصيل الحد
في نفسه بالبرهان وجب اولاً ان يتعقل من حيث خصوصية المفصلة اي من حيث انه يفصل
المحدود ثم يستدل عليه وحينئذ فيكون تعقله من حيث الخصوصية المفصلة متقدماً على
اقامة البرهان عليه فلو توقف عليه لزم الدور واذا اردنا تقرير هذا على التفسير الثاني اعني امتناع
ثبوت الحد للمحدود بالبرهان قلنا لا بد قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت
الحد له لوجوب تعقل ما يستدل عليه ليكون وسيلة الى تصوره بالحد كان دوراً وتقرير الثالث
ان نقول لا بد في البرهان من وسط يستلزم المط وههنا الحد ثابت للمحكوم عليه وهو هنا
المحدود ولما كان ثبوت الحد للمحدود بيناً بنفسه لان الحد عين المحدود مفصلاً وثبوت
الشيء لنفسه بين يجزم العقل بالنسبة بينهما بمجرد تصوره من غير توقف على شيء اصلاً
والبرهان يتوقف على تصور النسبة قبل اقامته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصل قبل البرهان
بالبرهان كان ذلك تحصيل الحاصل لا يقال ليس الحد عين المحدود وانما هو مغاير له كيف والمحدود
مجمل والحد تفصيله فاين تحصيل الحاصل لانا نقول المغايرة هنا انما هي بالملاحظة فقط واما
الملحوظ فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يدفع الاستغناء عن البرهان واعلم ان هذا الدليل يدل
على امتناع ثبوت الحد التام للمحدود بالدليل ولا يدل امتناع ثبوت الحد مطلقاً فان ثبوت
الحد الرسمي له لا يكون ممتنعاً بالبرهان لو كان اللازم بين الثبوت للملزوم يلزم من تصور الملزوم
تصوره واما غيره فلا فان قيل يرد على الدليل الاول النقض بالتصديق اي لو تم دليلكم على امتناع
اكتساب التصديق بالبرهان ايضاً فانا نقول المستدل عليه في التصديق يجب تعقله قبل
الدليل من جهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور قلنا الجواب منع جريان الدليل المذكور

من جهة ما يستدل عليه فتعقل المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه صح

لزم عدم اكتساب التصديق صح

في التصديق

في التصديق فان المطلوب في التصديق الموقوف حصوله على الدليل هو حال النسبة اي اثباتها
ونفيها لا تعلقها وتصورها واما الموقوف عليه الدليل فهو تعلقها وتصورها على وجه الثبوت
والنفي فتغاير الموقوف والموقوف عليه فاين الدور بخلافه في حكاية الحد فان المط فيه هو تعقله
فقط فلو استدل عليه لزم الدور لاتحاد الموقوف والموقوف عليه فيه كما اوضحناه ثم انك اذا
عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب الدليل وهو ممتنع فيه نعم
قد يجاب عنه بحد آخر علم اتحاد ثبوته وقد يعترض عليه ببيان خلل في طرده او عكسه وقد يراد
ابطال الحد للمحدود فيرجع الى التصديق فيمتنع وهذا في غير الحد اللفظي اما فيه فحيث ان
مآل الحكم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى وهو محتاج الى النقل عن اهله جاز منعه
فصل ٧ **قال** منطلقة القضية قول يصدق او يكذب او كلام لنسبته خارج **اقول** فرغ من بيان
التصورات بما يحتاج اليها وشرع في بيان التصديقات وصدر البحث بعنوان القضية المركبة
من المعلومات لا التصديق المركب من العلوم لانه يبحث عما يقع جزء قياس او حجة او بعكس او نحو
ذلك وليس هو الا التصديق ومن يقول بترادفهما لا يصغى اليه وعرف القضية بتعريفين
احدهما انها قول يصدق او يكذب وفي الحاشية اي بالنظر الى مفهومه والاغماض عن الامور
الخارجة من المقصود وغيرها فيخرج نحو الانسان حيوان ناطق اذا قصد التحديد وقيل اذا
لم يقصد بل ابقي على مفهومه الظاهر اذ المطلوب في الاول توجه الذهن الى معلوم بوجه ما
ليرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى اذ التحديد تصوير ونقش يرسمه الحاد على لوح الذهن
لا تصديق بثبوت الحد للمحدود فلا يجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا
ما قيل في نحو كلامي كاذب اذا قصد به بمنعي هذا الكلام وابقي على مفهومه الظاهر فانه

على الاول انشاء وعلى الثاني خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا كونه بالنظر
الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجة المنضمة اليه من القصود وغيرها صادقا او كاذبا
فمتى ثبت هذا كان خبرا والا فلا فالقايل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج
عن التصديق لان المطلوب ح نقش صورة الانسان في الذهن من غير ان يكون هناك حكم
وذكر المحدود الذي هو الانسان لا لبيان الحكم بالحد عليه بل ليتوجه الذهن اليه اي معلوم
بوجه ما ثم يرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى فلا حكم فيه الا ان الحاد ليس بصدد ثبوت
الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بل بصدد نقش على لوح الذهن فليس مثله الا
من ينقش صورة فكما ان نقشه لتلك الصورة لا يحتمل الصدق والكذب كذلك تحديد الحاد المحدود
واما اذا قطع النظر عن ذلك القصد ولوحظ فيه الظاهر لم يكن حدا بل كان محتملا لهما وكذا
من قال كلامي كاذب فانه ان نظر الى نفس مفهوم هذا اللفظ كان محتملا للصدق والكذب
واذا قصد به احداث هذا الكلام وانشاءه كان انشاء غير محتمل لهما التعريف الثاني
انها كلام لنسبته خارج والمراد بالنسبة النسبة التامة التي بين طرفي الكلام وبالخارج ما خرج
عن مفهوم اللفظ لئلا يخرج عنه نحو علمت ونحوه من الاخبار ومعنى ذلك ان الكلام الذي
دل على وقوع النسبة بين الطرفين باثبات او نفي اذا قطع النظر عما في الذهن من هذه النسبة
لا بد وان يكون بينهما في الواقع نسبة ثبوتية او سلبية فهذه النسبة في الواقع هي متعلق هذه النسبة
الذهنية وهي الخارج بالنظر اليها بخلاف الانشاء فانه لا خارج له يقصد به الاخبار عنه وسياتي
لهذا تتمة ان شاء الله تعالى **قال** مد ظله فان حكم فيها باثبات امر لآخر فحملية والا فشرطية
وموضوع الحملية اما مشخص فشخصية او نفس الحقيقة فطبيعية او مبين كلا او بعضا فمحصورة

او نفيه

والامهملة

والا فمهملة **اقول** القضية تنقسم بالقسمة الاولى الى الحملية وشرطية لانه ان حكم فيها باثبات
امر لآخر او نفيه عنه فهي حملية كزيد قايم وزيد ليس بقايم والا فشرطية ثم ان الموضوع الحملية
ان كان مشخصا بالمشخصات الخارجية كزيد فهي شخصية وان كان كليا فاما ان يكون الحكم
فيها على الطبيعة باعتبار تحققها في الافراد او الطبيعة من حيث هي فان كان الثاني
فطبيعية لان الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الانسان نوع وقيل مثل هذه القضية تسمى
عامة لان المحكوم عليه الطبيعة يفيد العموم لا الطبيعة مطلقا ولا مناقشة في اختيار احد
الاصطلاحين وان كان الاول فاما ان تكون الافراد مبينة كلا او بعضا او لا ثم ان المحقق
في المهملة الجزئية لتحققها سواء اريد بها الكل او البعض بخلاف الكلية فانها ليست كذلك
وسميت مهملة لاهمال السور فيها عند ارادة الجزئية لتحققها من غير حاجة اليه **قال**
مد ظله وان صرح بكيفية النسبة فموجهة بسيطة او مركبة **اقول** كل قضية فان لنسبة المحمول الى
الموضوع فيها كيفية في نفس الامر كالضرورة والدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في
نفس الامر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها كذا تسمى جهة القضية
فمتى صرح بتلك الكيفية فالقضية موجهة لاشتمالها على ذكر الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة
ثم الموجهة قسمان بسيط وهي ما لم يشتمل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كالمثال فان
معناه ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان ونحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فان معناه ليس
الا السلب الحجرية عنه ومركبة وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كقولنا
كل انسان كاتب لا دايما فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل والمركبة
هي ما اشتمل معناها على حكمين مختلفين لان يكون لفظها كذلك فيدخل نحو الانسان كاتب بالامكان

فان بينت كذلك فهي المحصورة والبيان اما للكل فكلية او البعض فجزئية وان لم يبين فهي المهملة

الحاصل لتركبهما من الكاذبين عاميين وتمام ذلك يطلب من فنه **قال** واول جزئي الشرطية

مقدم وثانيهما تال الخ **اقول** الشرطية على ما عرفها بعضهم انها قضية تنحل بطرفيها الى قضيتين

واعترض عليه بان الانحلال لا يكون الا الى ما منه التركيب وطرفا الشرطية ليستا قضيتين

بالفعل لعدم احتمالهما الصدق والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان طرفيها بعد

الانحلال قضيتان تشتملان على الحكم وان كانا بعد التركيب ليستا بقضيتين نظرا الى طرق

ان والفاء المانعتين عن تمام الحكم والسكوت فاذا حذف ان والفاء منهما عاد الطرفان الى ما

كانا عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة شيء آخر فامنه التركيب بعد

الانحلال قضيتين بالفعل مشتمل على كل منهما على حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار

شيء آخر فصح ان طرفي الشرطية ليستا قضيتين بالفعل لكنهما تنحل الى قضيتين فان قيل

اداة الشرط انما اخرجت الشرط عن كونه قضية اما الجزاء فهو باق على الخبرية واحتمال الصدق

والكذب غايته انه قيد بشرط كسائر القضايا المقيدة بحال او ظرف قلنا هذا عند اهل العربية

فان الشرط عندهم قيد للجزاء والاعتبار يكون الجملة خبرية او انشائية انما هو بالنظر الى الجزاء واما

عند المنطقيين فقد خرج كل من الشرط والجزاء عن كونهما قضيتين وانتقل الحكم التام الى الاتصال

هذا بذاك وانفصاله عنه هذا وفي اصل الجواب تامل حاصله ان الطرفين حال الشرطية ليسا قضيتين

حتى يكونا بعد الانحلال كذلك من غير زيادة شيء آخر كيف ولا حكم فيهما على ذلك التقدير

وبعد الانحلال انما يصير ان قضية بزيادة الايقاع او الانتزاع كما لا يخفى نعم لا اذا عرفت هذا

فنقول الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه اياه وانما

قيدنا الاول بكونه غالبا لانه قد يتاخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان كانت الشمس طالعة ثم الشرطية اما

متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعليق نسبة على اخرى فمتصلة او بالتنافي بين الجزئين فمنفصلة

والاولى اما لزومية وهي التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك

كالعلية والمعلولية والتضايف والعلاقة اما ان يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس

طالعة فالنهار موجود او يكون التالي علة للمقدم كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

والثاني يتحقق بكونهما معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء والثالث

يتحقق حيث يكون كل من الامرين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد

ابا لعمرو فعمرو ابن له هذا في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم فيكفي مجرد الاضافة واما

اتفاقية وهي التي يحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد موافقتهما

على الصدق كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك

كقولنا ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق اذ يكفي فيها صدق التالي فقط لكن يعتبر فيها

عدم منافاة صدق التالي لصدق المقدم والاتم تصدق اتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان

ناطقا فهو ناطق هذا كله في الموجبات واما السوالب فالمراد بالسالبة اللزومية ما حكم فيها بسلب

لزوم الصدق وبالسالبة الاتفاقية ما حكم فيها بسلب الاتفاق في الصدق والثانية اي المنفصلة

اما حقيقية الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي

التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الصدق فقط اي من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما

عليه كقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا واما مانعة الخلو وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين

في الكذب فقط اي من غير تناف في الصدق كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق والاخيرتان

قد يطلقان على ما هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا سواء حصل في الصدق

تناف في الكذب ايضاً وبمانعة الخلو ما حكم فيهما بالتنافي في الكذب مطلقاً سواء حصل تناف
في الصدق ام لا هذا كله في الموجبة اما السالبة فان حكم فيها بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق
والكذب فهي السالبة الحقيقية او سلبه في الصدق فقط فالسالبة المانعة الجمع وسلبه في الكذب
فقط فالسالبة المانعة الخلو وتسمية السوالب بهذه الاسماء بناء على التشبيه بالموجبات في
الاطراف والا فنفي الانفصال ومنع الجمع والخلو غير ظاهر فيهما كما لا يخفى قال مد ظله
البرهان ان اشتمل على ذكر لازمه ونقيضه فاقتراني حملي او شرطي والا فاستثنائي اقول هذا انه
شروع في بيان صورة البرهان والمناسب تقديم بيان مادته وكانه لعلو ميته لم يتعرض له اذ
معلوم ان البرهان لا يتركب الا من المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها الى الضروريات بخلاف
الصورة فانها محتاجة الى البيان فالبرهان ان اشتمل على ذكر لازمه ونقيضه اي لم يكن لازمه
او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد من عدم ذكره بالفعل ان لا يكون طرفاه على
الترتيب مذكورين بالفعل وان كانا مذكورين فيه بوجه آخر والاقتراني قسمان حملي ان تركب
من الحمليات كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وشرطي ان تركب من الشرطيات المتصلة او المنفصلة
والا اي وان كان اللازم او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل فهو الاستثنائي والمراد من ذكره بالفعل
على قياس ما عرفت ان يكون طرفاه على الترتيب مذكورين لا ان يكون اللازم نفسه او نقيضه
مذكوراً لانهما قضيتان والمذكور جزء قضية قال مد ظله ومبتدأ المطلوب في الحملي
موضوع واصغر وذاته صغرى وخبره محمول واكبر اي اقول مبتدأ المطلوب في القياس
الحملي يسمى موضوعاً ويسمى ايضاً اصغر والمقدمة المشتملة عليه تسمى صغرى وخبره فيه يسمى محمولاً
ويسمى ايضاً اكبر والمقدمة المشتملة عليه تسمى كبرى والمكرر في المقدمتين يسمى اوسط فقوله وذاته

اي

اي صاحبته على ان ذات فيه مؤنث ذو واضافتها الى الضمير بناء على المشهور حتى نقل بعضهم
الجواز وفي الحاشية لمفردي مقدمة البرهان الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونهما موضوعاً
ومحمولاً والمتكلمون ذاتاً وصفة والفقهاء محكوماً به ومحكوماً عليه والنحاة مبتدأ وخبراً ولا يرد
على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما صدق بالمحكوم به المفهوم ثم كلام النحاة
غير شامل لنحو قام زيد فلذا عبر بعضهم بالمسند اليه والمسند وما يقال من ان المبتدأ والمسند اليه
عند النحاة قد يكون سوراً عند المنطقيين فمندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور
انتهى ولا يذهب عليك ان التسمية ليست مخصوصة بمفردي مقدمتي البرهان بل جارية في جميع
القضايا الحملية ثم انه لو جعل مكان المبتدأ المسند اليه بان يقول والمسند اليه في المطلوب في الحملي
موضوع الى آخره لكان اشمل حيث ان المسند اليه في المطلوب الحملي قد يكون غير مبتدأ كما في يضحك
كل انسان وما يضحك شيء من الفرس من الشكل الثالث القصد الآن بيان هيئة الشكل الاول فقط
لا تعداد الباقي اليه فتامل قال مد ظله وقد يستدل على المطلوب بابطال نقيضه او بتحقق
ملزوم حقيته الى اقول الدليل قد يقوم على المطلوب ابتداء فيدل عليه بعينه كما في بعض الاقيسة
المستقيمة وقد يقوم عليه بواسطة كان يقوم على ابطال نقيضه او لا فيلزم من ذلك صدق المطلوب
كما في قياس الخلف او يقوم على تحقق امر ملزوم لحقية المطلوب اعني ما يكون عكسه ويلزم منه
صدق المطلوب ايضاً وذلك كما في رد الاشكال الى الاول المحوج الى معرفة العكس وهذا هو السبب الداعي
للاصوليين الى ان يبحثوا عن التناقض والعكوس قال مد ظله فالنقيضان قضيتان انه متى
صدقت كذبت اختها وبالعكس اقول النقيضان قضيتان انهما متى صدقت كذبت اختها
وبالعكس اي انهما كذبت صدقت اختها والمعنى ان صدق كل منهما بنفسه منشأ لكذب الاخرى

وكذب الاخرى كل ما هو بنفسه منشأ لصدق الاخرى وهذا التعريف جامع مانع من غير زيادة
قيد الذات ولا قيد الاختلاف بالايجاب والسلب ولا جعل قولنا وبالعكس من تتمة التعريف
اما الاول فلانهم قصدوا بزيادة قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت احديهما على
ايجاب احد المتساويين والاخرى على سلب الآخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ومثل هذا
خارج عن تعريفنا لان كذب احديهما لم ينشأ من صدق الاخرى بل عنه ومن استلزامه لصدق
نقيضها اعني زيد ناطق واما الثاني فلانهم قصدوا بزيادة قيد الاختلاف بالايجاب والسلب
خروج نحو هذا فرد وهذا شجر وهذا حجر فهو خارج عن تعريفنا فان صدق كل ليس منشأ لكذب زوج وهذا لم
الاخرى بل هو مع استلزامه لنقيضها واما الثالث فلانهم قصدوا بجعله من تتمة التعريف خروج
الكليتين نحو كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان وهو خارج عن تعريفنا ايضا فان صدق
كل ليس بنفسه منشأ لكذب الاخرى بل هو مع استلزامه لصدق نقيضها فلا حاجة الى جعل
قيد وبالعكس من تتمة التعريف كما زعمه فاذا هو في كلامنا تعريف آخر بعكس الاول اذا عرفت هذا
فنقول لا بد في تحقق التناقض بين القضيتين من حصول ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة الزمان والمكان ووحدة الاضافة ووحدة ووحدة م
القوة والفعل فلو اختلف احدى القضيتين بانتفاء احدى الوحدات لم يتحقق التناقض لانه
يصدق عند اختلاف الموضوع زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي المحمول زيد شاعر زيد ليس بكاتب كلام
وقس على ذلك باقي الوحدات وربما زاد بعضهم على ذلك وحدة الآلة وبعضهم ارجع جميع الوحدات
الى وحدة الموضوع والمحمول ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك بل اللازم بيان ان التناقض لو كان بين
القضيتين الشخصيتين يكفي في تحققه مع الاختلاف بالايجاب والسلب الوحدات المذكورة وان
كان

كان غيرهما من القضايا المحصورة اشترط مع ذلك اختلافهما بالكمية اي الكلية والجزئية لان الكليتين
قد يكذبان معا نحو كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان
بعض الحيوان ليس بانسان فلا بد من اختلافهما بالكم ليتحقق التناقض فنقيض الموجبة الكلية
نحو كل انسان حيوان سالبة جزئية نحو بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو
بعض الانسان حيوان سالبة كلية لا شيء من الانسان بحيوان لا يقال الاختلاف بالكمية
مخل بوحدة الموضوع اذ هو في احديهما بعض الافراد وفي الاخرى كلها فلم يكن فيهما واحدا
لانا نقول المعتبر في وحدة الموضوع وحدة الوصف العنواني وهو لا ينافي الاختلاف بالكمية
هذا وفي عبارة الكتاب مناقشة لانها تشعر بعدم اشتراط الاختلاف كيفا في تناقض الشخصيتين
وهو غير صحيح لانه شرط مطلقا كما عرفت وايضا لم يتعرض لشرائط الموجهات لانه لم يتعرض للبحث
عنها راسا **قال** وعكس القضية تبديل طرفيها الخ **اقول** عكس القضية في الاصطلاح عبارة
عن تبديل طرفيها اي جعل الموضوع المقدم في موضع المحمول او التالي مع بقاء الصدق
اي بحيث يكون الحاصل في التبديل صادقا كاصله والا فيجوز ان يكون العكس كاذبا نحو كل
انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وحاصله ان يكون صدق الحاصل من التبديل لازما لصدق
الاصل لا ينفك عنه ومع بقاء الكيف اي الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل ان كان موجبا كان
الحاصل من التبديل كذلك وان كان سالبا كان كذلك وهذا التعريف شامل لعكس الحمليات والشرطيات
معا وقد يطلق العكس على معنى آخر وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل كالنسخ والخلق وبهذا الاعتبار
جرى قول المص فعكس الموجبتين جزئية الخ فاندفع ما يقال ان العكس بالمعنى المتقدم لا يصدق على
ما ذكره هنا فلا يكون جامعا اذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين اي الكلية والجزئية موجبة جزئية

لاموجبة كلية لان المحمول او التالي فيهما قد يكون اعم من الموضوع او المقدم فلو نعكسا كليتا
لزم صدق الخاص على كل افراد العام وهو باطل ولا يرد نحو كل انسان ناطق كل ناطق انسان
بخصوص المادة وتخلفه في غيرها بخلاف ما ذكر فانه منطبق على جميع المواد وعكس السالبة الكلية
فلا شئ من الانسان بحجر ينعكس الى لا شئ من الحجر بانسان والا لصدق نقيضها وهو بعض الحجر انسان
ويلزم من انضمامه الى الاصل سلب الانسان عن نفسه هف اما السالبة الجزئية فلا تنعكس اصلاً
لا كلية ولا جزئية لان الموضوع او المقدم فيها قد يكون عاماً فلو انعكست لزم سلب العام عن
الخاص او نفكاك الملزوم عن اللازم لا يقال الحكم بانعكاس الموجبتين لا يستقيم على اطلاقه فان الوجودتين
الممكنتين لا ينعكسان على المشهور لان المشهور اعتبار الاتصاف بالوصف العنواني بالفعل
لا بالامكان وح لا ينعكسان وكذا الحكم بانعكاس السالبة الكلية كنفسها على اطلاقه غير صحيح لان
السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية غير منعكسة اصلاً وكذا الحكم بعدم الانعكاس السالبة
الجزئية لا يستقيم على اطلاقه لانها اذا كانت احدى الخاصتين انعكست عرفية خاصة لانا نقول
عدم التعرض لاحكام الموجهات يدفع ما ذكرتم والحكم بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية
بناء على الاكثر وكذا الحكم بعدم عكس السالبة الجزئية لانه الاكثر وتمام تحقيق ذلك موكول الى فنه
قال ومنها وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها مع بقاء بحالها اقول هذا نوع آخر من العكس
يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين اي جعل نقيض الجزء الاول ثانيا ونقيض الثاني
اولاً مع بقاء الصدق والكيف على ما عرفت في المستوي فمثلاً عكس نقيض كل انسان حيوان كل ما ليس
بحيوان ليس بانسان وهذا التعريف للقدماء من المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلذا اختاره على
تعريف المتاخرين وهو جعل نقيض الثاني اولاً وعين الاول ثانيا مع الاختلاف في الكيف فعكس نقيض

سالبة

كل انسان حيوان على هذا لا شئ مما ليس بحيوان انسان ووجه عدول المتاخرين عن التعريف
الاول انه بناء عليه لا يستقيم عكس الموجبة الكلية كنفسها وبيان ذلك ان المتقدمين استدلوا
على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بانه اذا صدق كل ج ب صدق كل ما ليس ب ليس ج والا
لصدق بعض ما ليس ب ج ومنعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب هف ولجأ
المتاخرون بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج لصدق بعض ما ليس ب ج اذ
الصادق ح ليس ب ليس ج وهو سالبة معدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول اعني
بعض ما ليس ب ج والعام لا يستلزم الخاص فهذا هو الداعي للمتاخرين الى تغيير التعريف
وللقدماء جواب عن هذا وهو ان يراد بنقيض الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدول والموجبة
السالبة المحمول مساوية للسالبة فكل ما ليس ب ليس ج سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم
اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم يصدق صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج فكان معناه سلب
سلب ج عن بعض ما صدق عليه سلب ب فلا بد ان يصدق على ذلك البعض المسلوب عنه سلب ج
ويتم الدليل لان السالبة السالبة المحمول ليست اعم من الموجبة المحصلة بل مساوية لها هذا مجمل
الجواب وان اردت التفصيل فعليك بشرح المطالع اذا عرفت هذا فنقول حكم السوالب هنا
حكم الموجبات في المستوي بمعنى انعكاس السالبة الكلية او الجزئية سالبة جزئية مثلاً اذا قلنا
لا شئ من الانسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان او بعض الحيوان ليس بانسان
كان عكسه ليس بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وبالعكس اي حكم الموجبات هنا حكم السوالب هناك
فكما ان السالبة الكلية في ذلك العكس ينعكس كنفسها كذلك الموجبة الكلية بهذا العكس تنعكس كنفسها
مثلاً كل انسان حيوان ينعكس الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكما ان السالبة الجزئية في المستوي

بعض ما ليس ج

لاعكس لها لكن كل الموجبة الجزئية بهذا العكس لا عكس لها اذ يصدق بعض الحيوان لا انسان

ويكذب بعض الانسان لا حيوان والكلام في الموجبات والسوالب من الموجهات والاعتراض

عليه قد تقدم الاشارة اليه مع جوابه **قال** مد ظله فصل هيئة وقوع الوسط عند الحدين

شكل اي **اقول** هذا شروع في بيان الاشكال الاربع مع شرايطها المعتبرة والشكل هو الهيئة

الحادثة من وقوع الاوسط عند الحدين اعني الاكبر والاصغر ولا يخلو اما ان يكون الوسط

محمولا في الصغري موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او عكس الاول

فان كان محمولا في الصغري موضوعا في الكبري فهو الشكل الاول قدمه في البحث لانه ابين

الاشكال وانتاج ضروبه للمطلوب لا يحتاج الي بيان وقدم الثاني علي الثالث لمشاركته

الاول في اشرف مقدمتيه وهي الصغري المشتملة علي موضوع المطلوب والثالث علي الرابع

لمشاركته الاول في المقدمة الاخري والرابع لما كان بعيدا عنه جعله اخيرا ولما كانت

الضروب المحتملة في كل واحد من هذه الاشكال الاربع باعتبار المقدمتين التي كل واحد

منها احدي الاربع ترتقي الي ستة عشر ضربا حاصلة من ضرب اربع الصغري في اربع الكبري

وكان بعضها غير منتج حاول بيان الشروط المعتبرة في كل شكل ليتبين بذلك المنتج من غيره فالشكل

الاول يعتبر فيه امران احدهما ايجاب الصغري وانما اعتبره ليتكرر الحد الاوسط ويكون الحكم

الثابت له متعديا الي الاصغر فيتلاقي الطرفان بيان ذلك ان الحكم في الكبري لما كان علي ما

ثبت له الاوسط وانتسب اليه ايجابا اذ موضوع القضية ما ثبت له الوصف العنواني لا عقد

الوضع ايجاب قطعا فلو كانت الصغري سالبة كان الوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يتلاقي

الطرفان لان ما ثبت له الوسط غير ما سلب عنه فلا يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للوسط

ثابتا للاصغر الثاني كلية الكبرى وانما اعتبر ذلك ليعلم اندراج الاصغر تحت الاكبر بخلاف ما لو ‏‏الوسط فيثبت له م

كانت جزئية فانه يجوز ان يكون الوسط اعم من الاصغر بان يكون بعض افراده غير الاصغر فلا

يندرج تحت الحكم الثابت له لجواز كون ذلك الحكم بالنظر الي البعض الآخر فلا انتاج اذا عرفت

هذا فاعلم انه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغري السالبة كلية او جزئية

مع الكبري التي هي احدى الاربع وبالشرط الثاني سقط اربع ضروب حاصلة من اقتران الكبري

الجزئية سالبة او موجبة مع الصغري احدي الموجبتين فيبقي الضروب المنتجة في هذا الشكل

اربع والنتايج فيها المحصورات الاربع اشار المص الي اثنين منها بقوله فموجبتاه اي الصغري الموجبة

كلية او جزئية مع موجبة وهي الكبري الكلية وانما حملناها علي الكلية بملاحظة الشرط السابق

ينتج موجبتها اي موجبتي الاربع اعني الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة

بنية فكل وضوء بنية والثاني نحو بعض الحجاج حلال وكل حلال حرام فبعض الحجاج حرام وهذان

من بين ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول والثاني الضرب الثالث منه واشار الي

الاخيرين بقوله ومع سالبة وهو عطف علي موجبة والمراد فموجبتاه اي الصغري الموجبة كلية

او جزئية مع سالبة هي الكبري الكلية لما عرفت تنتج سالبتي الاربع الكلية والجزئية فالاول نحو

كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بغير نية فلا شيء من الوضوء بغير نية والثاني نحو بعض البالغين

سفيه ولا شيء من السفيه بممضي تصرفه فبعض البالغين ليس بممضي تصرفه وهذان من بين آخرين من ضروبه

الاول منهما الضرب الثاني منه والثاني الضرب الرابع **قال** مد ظله وما هو محمولهما الثاني

وشرطه اختلافهما كيفا وكلية كبراه ولا ينتج الا سالبة **اقول** اذا كان الاوسط محمولا في المقدمتين

الصغري والكبري فالهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين كذلك هي الشكل الثاني وشرطه في انتاجه

امران الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اي الايجاب والسلب وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون
الا برده الي الشكل الاول ولما كان مخالفته للاول في الكبري كان رجوعه اليه يتحقق بعكس
احدي مقدمتيه ليجعل كبري فلو كانت مقدمتاه موجبتين كان عكس ما يعكس منهما جزئية
وهي لا تصلح كبري في الشكل الاول ولو كانتا سالبتين كان ما يعكس منهما سالبة ايضا فلا
يرجع الي الاول اذ الصغري حينئذ سالبة وقد عرفت اشتراط ايجابها الشرط الثاني كلية
كبراه وانما اشترط ذلك لانها ان كانت هي التي تنعكس فاشتراط كليتها واضح لان الجزئية
عكسها جزئية وهي لا تصلح كبري للاول وان لم تكن التي تنعكس بل كان المنعكس الصغري
فح لو عكسها وجعلت كبرى هذا صغرى الاول فلا بد ان تكون النتيجة مما يصح عكسها لان
عكسها هو المطلوب والنتيجة ح سالبة جزئية وهي لا تنعكس علي ما عرفت سابقا وتمامه كما
يظهر ان النتيجة في هذا الشكل لا تكون الا سالبة لان انتاجه انما يكون بالرد الي الاول
وهو انما يكون بعكس احدى مقدمتيه وجعلها كبرى للاول فلا بد من ان تكون سالبة كلية
لتنعكس كذلك فيكون القياس المنتظم علي هيئة الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة وما هو
كذلك لا يكون نتيجة الا سالبة وهي اما عين النتيجة او عكسها السالبة واياما كان فالنتيجة سالبة
اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة كالاول لانه بالشرط الاول سقط ثمانية
حاصلة من اقتران الصغري الموجبة كلية او جزئية مع الكبري الموجبة كلية او جزئية والصغرى
السالبة كلية او جزئية مع الكبري السالبة كلية او جزئية وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب
حاصلة من اقتران الصغري الموجبة كلية او جزئية مع الكبري سالبة جزئية ومن اقتران
الصغري السالبة الكلية وجزئية مع الكبري موجبة جزئية فبقي بعد ذلك اربعة ضروب اشار المص

بلا

الي اثنين منها بقوله فكليتاه كلية اي الصغري الكلية موجبة او سالبة مع الكبري الكلية سالبة مع
~~الكبري الكلية سالبة~~ او موجبة ينتجان كلية سالبة وهذان الضربان هما الاول والثاني من هذا
الشكل الاول نحو كل غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة فلا شيء من
الغائب يصح بيعه وبيانه بعكس الكبري فيرتد الي الاول منتجا المطلوب والثاني نحو لا شيء من الجاهل
بمزيل العقل وكل مسكر مزيل العقل فلا شيء من الجاهل بمسكر وبيانه بعكس الصغري وجعلها
كبري فيرد الي الاول منتجا العكس المطلوب فتنعكس النتيجة اليه واشار الي الاخرين منها بقوله
ومختلفاه جزئية اي الكبري الكلية سالبة او موجبة مع الصغري الجزئية موجبة او سالبة
ينتجان سالبة جزئية وهو اشارة الي الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل فالثالث هو كون
الكبري سالبة كلية والصغري موجبة جزئية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا
شيء من صحيح البيع بمجهول فبعض الغائب ليس بصحيح البيع وبيانه بعكس الكبري كالاول والرابع
هو كون الكبري موجبة كلية والصغري سالبة جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الدجاج
ليس بحرام وكل دجاجة حرام فبعض الدجاج ليس بحلال وبيانه بعكس الكبري عكس النقيض ليرجع
الي كل ما ليس بحرام ليس بحلال وينتج المطلوب واما الصغري فلا بد من كونها موجبة سالبة المحمول
لتصلح صغري للاول قال مطلقا ولهو موضوعهما الثالث وشرط ايجاب صغراه وكلية احديهما
ولا ينتج الا جزئية اقول الوسط المكرر في المقدمتين اذا كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة
هي الشكل الثالث ويشترط فيه امران الاول ايجاب الصغري وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون
الا بالرد الي الاول ولما كان الرد الي الاول انما يكون بعكس احدى مقدمتيه وجعلها صغرى
لموافقته اياه في الكبري فان عكس من احد مقدمتيه اما الصغري او الكبري والصغري السالبة عكسها

سالبة وهي ما تقع صغرى الاول والموجبة عكسها جزئية فاذا جعلت صغرى الاول والصغرى
هي التي سالبة فرضا اذا جعلت كبرى الاول انتج سالبة جزئية فلا يتعين عكس النتيجة ليلزم المطلوب
وهي لا تنعكس الشرط الثاني كلية احدى مقدمتيه انما اشترط ذلك لان انتاجه لما كان بالرجوع الى
الاول وكبرى الاول كلية فلو كانتا جزئيتين لا يصلح شيء من المقدمتين لكبروية لا بنفسها ولا بعد
عكسها لان عكس الجزئية جزئية واذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل ستة لانه بالشرط
الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة الكلية او الجزئية مع الكبرى احدى
الاربع وبالشرط الثاني سقط اثنان حاصلان من اقتران الصغرى موجبة جزئية مع الكبرى الجزئية
موجبة او سالبة فبقي ستة ضروب اشار الاستاذ المص الى ثلاثة منها بقوله فموجبتاه اي الصغرى
الموجبة كلية او جزئية مع موجبة كلية هي الكبرى وبالعكس اي موجبة كلية هي صغرى مع موجبتين
كلية وجزئية كبرى تنتج موجبة جزئية فالاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر
حرام وكل مسكر مزيل للعقل وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الاول فينتج المط وهذا هو الضرب
الاول منه والثاني موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي
فبعض المقتات ربوي وبيانه بعكس الصغرى كما قبله وهذا هو الضرب الثالث منه والثالث موجبة
كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل مسكر مزيل للعقل وبعض المسكر حرام فبعض المزيل للعقل
حرام وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى لينتج عكس المط ثم ينعكس اليه وهذا هو الضرب
الخامس منه واعلم ان قول المص وبالعكس يتخرج منه ضرب واحد فقط وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة كلية
والكبرى موجبة جزئية واما الضرب الآخر وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة كلية والكلية موجبة كلية ايضا
فمعلوم حاله من قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فلذا حكمنا بان المجموع اشارة الى ثلاثة ضروب واشار

فبعض الحرام مزيل للعقل صح

الاستاذ

الاستاذ مد ظله الى الثلاثة الاخر بقوله ومع سالبة وهو معطوف على ما قبله فهو في تقدير وموجبتاه
اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة كلية او جزئية هي كبرى ينتج سالبة جزئية لكن يسقط
من هذه الاربعة واحد وهو ما اذا كان الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة جزئية بالشرط
الكلية في احديهما فيبقى ثلاثة فالاول موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات
وكل بر لا يتبع بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يتبع بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه كالاول
وهذا هو الضرب الثاني من هذا الشكل والثاني موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو
بعض الحلال دجاج ولا شيء من الحلال بمباح الاكل فبعض الدجاج ليس بمباح الاكل وبيانه كالاول
ايضا وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى نحو كل
من يصح تصرفه ليس بسفيه وبيانه ان تجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول وتنعكس الموجبة سالبة المحمول
وتجعل صغرى الاول والصغرى كبراه فينتج عكس المط ثم ينعكس اليه وهذا هو الضرب السادس من هذا
الشكل **قال** مد ظله وعكس الاول الرابع وشرطه ايجابهما مع كلية صغراه او اختلافهما مع كلية
احديهما وينتج سوى اولى الاربع **اقول** عكس الشكل الاول اي ما كان الوسط موضوعا في
الصغرى محمولا في الكبرى هو الشكل الرابع ويشترط في انتاجه احد امرين اما ايجاب مقدمتيه مع
كلية صغراه واختلافهما في الايجاب والسلب مع كلية احديهما وانما اشترط ذلك لانه لو انتفى
ذلك لحصل احد ثلاثة امور اما ايجاب مقدمتيه والصغرى جزئية او سلبيتهما او اختلافهما
كيفا مع جزئيتهما وكل منها موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلانه يصدق
بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الايجاب ولو ابدل الكبرى بكل فرس حيوان
كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق لا شيء من الانسان بحمار ولا شيء من الفرس بانسان

بيعه يقتضي تصرفه وبعض من يتبع
بيعه ... فبعض من يصح
تصرفه ... ليس بسفيه

الحق السلب ولو ابدل الكبري بقولنا لا شيء من الانسان بجاهل والعشي من الفرس بانسان كان
الحق السلب ولو ابدل الكبري بقولنا العشيء من الناهق بانسان كان الحق الايجاب ولما الثالث
فلان الموجبة ان كانت صغري يصدق بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق والحق
الايجاب ولو ابدلنا الكبري ببعض الفرس ليس بناطق كان الحق السلب وان كانت كبري صدق
قولنا بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب ولو ابدلناها بقولنا
بعض الناطق انسان كان الحق السلب اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل ثمانية
لانه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة اقتران الصغري الموجبة الجزئية مع الكبري
الموجبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغري السالبة كلية او جزئية مع الكبري السالبة كلية او جزئية
ومن اقتران الصغري موجبة جزئية مع الكبري سالبة جزئية وبالعكس فبقي ثمانية ضروب
هي المنتجة في هذا الشكل اشار المص الي اربعة منها بقوله فموجبته الكلية اي الصغري الموجبة الكلية
معها اي مع الاربع ينتج موجبتها اي موجبة الاربع والمراد بها الموجبة الجزئية لان هذا الشكل
لا ينتج الموجبة الكلية كما عرفت وسالبتها اي وسالبة الاربع والمراد بها السالبة الجزئية فالاول
موجبة كلية صغري مع موجبة كلية كبري ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة مفتقرة الي النية
وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر الي النية وضوء وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الي الاول منتجا
موجبة كلية عكسها المطلوب وهذا هو الضرب الاول من ضروبه الثاني موجبة كلية صغري موجبة
جزئية كبري ينتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الي النية وضوء فبعض العبادة
مفتقر الي النية والبيان كالاول وهذا الثاني من ضروبه الثالث موجبة كلية صغري مع سالبة كبري
ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغني عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء
وبيانه بعكس المقدمتين وهذا الضرب الرابع من ضروبه الرابع موجبة صغري مع سالبة جزئية كبري ينتج سالبة جزئية نحو كل مسكر نافض وبعض
الحلال ليس بمسكر فبعض النافض ليس بحلال [illegible]

وسالبة اي الصغري السالبة الكلية مع او الجزئية والرابع الكبري [illegible] اعني الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية او جزئية اي تنتج سالبة
[illegible] سالبة كلية صغري وموجبة كلية كبري تنتج سالبة جزئية نحو [illegible] عن النية بوضوء
وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ليرجع الي المطلوب وهذا هو الضرب الثالث من ضروبه الثاني
سالبة كلية صغري وموجبة جزئية كبري نحو لا شيء من السفيه بمضي تصرفه وبعض البالغين سفيه فبعض
المضي تصرفه ليس بسفيه وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الي الاول ثم عكس النتيجة ليرجع الي المطلوب وهذا
هو الضرب الثامن من ضروبه واشار مد ظله الي الضربين الباقيين بقوله لجزئيه اي تكون النتيجة في
القسمين المتقدمين سالبة كلية وتكون سالبة جزئية كما تكون سالبة جزئية مع جزئية فيما اذا كانت
الصغري جزئية موجبة او جزئية سالبة مع خلافيهما كليا اي مع الكبري الكلية السالبة او الكبري الكلية
الموجبة والمراد بالخلاف كليا الخلاف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية فالاول موجبة جزئية
صغري وسالبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية نحو بعض الممنوع من التصرف بالغ ولا شيء من العاقل بممنوع
من التصرف فبعض البالغ ليس بعاقل وبيانه بعكس المقدمتين دون الترتيب وهذا الضرب الخامس من ضروبه
والثاني سالبة جزئية صغري وموجبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية نحو بعض الناقض للطهارة ليس بمزيل
للعقل وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض المزيل للعقل ليس بمسكر وبيانه بعكس الصغري ليرجع الي الثالث
وينتج المطلوب وقد عرفته وهذا الضرب السادس من ضروبه هذا وقد اختلف في ثلثة ضروب من هذا
الشكل وهي السادس والسابع والثامن فالمتقدمون لم يعدوها من الضروب المنتجة والمتاخرون عدوها
منها وهذا المقام لا يليق بنقل تمسك الفريقين والحق كونها منتجة كما اختاره الاستاذ الم مد ظله
لك واعلم انك لو نظرت بدقة الي ما شرحنا لك كلام الاستاذ المعظم كما في عبارة المتن من التلخيص
البالغ المفيد الذي لا يدرك الا بذهن حديد **قال** مد ظله فصل الاستثنائي اما متصل فيلزم
استثناء مقدمه تاليه وكذا بان ونقيضه نقيضه وكذا بكو **اقول** فرغ من القياس الاقتراني وشرع
في القياس الاستثنائي وعرفه بان لا بد ان نحكم فيه بتعليق نسبة علي اخري باحد حروف الربط المتصل

وان حكم بالتنافي بين الجزئين فمنفصل والمتصل قد عرفت ان الجزء الاول منه يسمى مقدما والثاني تاليا فنقول
الاستثناء فيه اما لعين المقدم او لنقيض التالي لان استثناء غيرهما لا يلزمه شيء فان كان الاستثناء فيه
لعين المقدم لزم عين التالي نحو ان كان هذا سفيها افتقر في غير مضي لكنه سفيه فيلزم ان تصرفه غير مضي لان
التالي لازم المقدم فلو ثبت المقدم مع عدم التالي جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم
ولا يلزم من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون التالي اعم وتحقق اللازم الاعم لا يوجب تحقق
الملزوم الاخص لجواز تحققه في غيره ثم ان اكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم ان تكون الشرطية
مذكورة بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود كما في هذا حيث انه علق وجود التالي
بوجود المقدم وقد يستعمل قليلا فيما استثني فيه نقيض التالي فانها لما كانت دالة على ارتباط
الوجود بالوجود جاز استعمالها في مثل ذلك ايضا لانه يتوصل باحدهما الى الآخر بل ينتقل من انتفاء
وجود التالي الى انتفاء وجود المقدم وان كان الاستثناء فيه لنقيض التالي لزم نقيض المقدم نحو لو كان
هذا الرجل بالغا عاقلا لوجبت عليه الصلوة لكنها لم تجب فيلزم انه ليس بالغا عاقلا لان التالي
لازم للمقدم فلو ارتفع مع وجود الملزوم جامع وجود الملزوم عدم اللازم فاين اللزوم ولا يلزم
من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز ان يكون التالي اعم ورفع الملزوم الاخص لا يوجب رفع
اللازم الاعم ثم ان اكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي ان يكون الشرطية مذكورة بلفظة لو فانه
غالب استعمالها في مقام الاستدلال لارتباط وجود التالي بوجود الاول مع انتفاء التالي فيعلم منه
انتفاء الاول وانما قلنا ان غالب استعمالها في ذلك المقام لانها في اللغة موضوعة لتعليق وجود مقدر
للثاني بوجود مقدر للاول فيه في زمان الماضي فيفهم منها انتفاؤهما معا على معنى ان سبب انتفاء الثاني هو
انتفاء الاول في نفس الامر من غير ملاحظة ان سبب العلم بانتفاء الاول ماذا بل هما معلوم ان المخاطب من غير

استدلال

استدلال من احدهما على الآخر ثم انها قد يستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته في جميع الازمنة من غير قصد
الى تعليق عدم الملزوم بعدم اللازم او عكسه نحو لو امتنعني من الخيانة لا اثنيت عليك ولو لم يخف الله
لم يعص والكلام في ذلك يستدعي بسطا بالمقام اكثر مما اوردناه **قال** مدّ ظلّه واما منفصل و يلزم
التنافي اما اثباتا او نفيا فمن اثبات كل نقيض الآخر ومن نقيضه عينه او اثباتا فالاولان او نفيا
فالاخيران **اقول** الاستثناء في المنفصل يلزمه التنافي بين امرين الوجود او العدم
ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم بينهما
صريحا والا رجع الى المتصل لكان احدهما لا يستلزم الآخر اصلا لا من حيث الوجود ولا العدم
فلا لزوم فلا استدلال فالتنافي بين الجزئين اما اثباتا ونفيا معا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما
ولا الارتفاع وح يكون له اربع نتائج اثنتان باعتبار الاثبات الذي في استثناء العين لان وجود
احدهما مستلزم لعدم الآخر ووجود الآخر مستلزم لعدمه واليهما اشار بقوله فمن اثبات كل نقيض
الآخر واثنان باعتبار النفي الذي في استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الآخر وبالعكس
واليه اشار بقوله ومن نقيضه عينه ومثاله قولك هذا الانسان اما بالغ او صبي لكنه صبي فليس ببالغ
لكنه بالغ فليس بصبي لكنه ليس بصبي فبالغ لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان التنافي بين الجزئين اثباتا
فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن الارتفاع لزم القسمان الاولان الحاصلان باعتبار
الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض الآخر وهو المراد من قوله فالاولان اي
فيلزم الاولان ومثاله قولك هذا الانسان اما سفيه او يصح تصرفه لكنه يصح تصرفه فليس بسفيه لكنه سفيه
فلا يصح تصرفه ولا يكون له القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل
منهما المستلزم لعين الآخر لجواز انتفائهما معا كما في المفلس وان كان التنافي بين الجزئين نفيا او اثبا

٧ لا يليق به

بان يمتنع ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزم القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار
استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الآخر وهو المراد من قوله فالاخران اي فيلزم الاخران ومثال
ذلك هذا اما لا رجل او لا امراة لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة لكنه ليس بلا امراة فهو لا رجل ولا يلزم
في القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم
لنقيض الآخر لجواز اجتماعهما معا كما في الحجر قال رحمه الله ويرد الاقتراني الى الاستثنائي
وبالعكس اقول القياس الاقتراني يمكن رده الى الاستثنائي فالى المتصل وذلك بان يجعل الوسط
ملزوما مقدما والمطلوب لازما تاليا فيقال في قولك الطواف صلوة وكل صلوة بوضوء يرجع الى ان الطواف
ان كان صلوة فهو بوضوء لكنه صلوة والى المنفصل وذلك بان يذكر نقيض الاكبر مع الوسط ويردد
بينهما فان نقيض الاكبر مع الوسط ويردد بينهما فان نقيض الاكبر مناف للوسط ومقابله ففي المثال
المذكور نقول الطواف اما صلوة او ليس بوضوء لكنه صلوة فهو ليس بلا وضوء وكذا يمكن رد القياس
الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فبان يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويجعل محمول التالي على
محمول المقدم ويجعل ذلك كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير مرضي لكنه سفيه
يقال هذا سفيه وكل سفيه تصرفه غير مرضي وفيما استثني فيه نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية
صغرى ويجعل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي ويجعل كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها
كان تصرفه غير مرضي لكنه ليس تصرفه غير مرضي هذا ليس تصرفه غير مرضي وما ليس تصرفه غير مرضي ليس سفيها فهذا
ليس سفيها واما المنفصل فعلى المتصل فيجعل المقدمة الاستثنائية صغرى وتفعل كما عرفت ففي نحو هذا
الانسان اما صبي او بالغ لكنه صبي وكلما كان صبيا فليس ببالغ ينتج هذا ليس ببالغ واعتبر مثل هذا
في الاقسام الباقية قال المطلب الثاني في المبادي اللغوية اللغة لفظ وضع لمعنى

اقول لما كانت الحاجة الى بيان المبادي اللغوية لهذا الفن توجه لان يتكلم عليها وعلى
افاداتها لمعانيها كما تقدم ان عمدة ما يستمد منه هذا الفن هو العربية فلذا التزم ان يتكلم في تعريف اللغة
وطريق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك من المباحث المتعلقة بها الآتية ان شاء الله تعالى فاللغة لفظ وضع لمعنى
وهذا التعريف شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام او النوعي كالمشتقات
والامثالها قال رحمه الله وطريقها تواتر وآحاد اقول طريق معرفة اللغة هو النقل لان كون
اللفظ موضوعا للمعنى من الممكنات وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل لتساوي طرفي الممكن
بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر آخر اليه يجزم باحد طرفيه وهو لا يتصور في اللغات الا النقل وهو
ظاهر ثم النقل اما ان يكون بالتواتر المفيد للقطع او بالآحاد المفيد للظن فاللغات الثابتة بالاول
لا تقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والحر والبرد والثانية بالثاني تقبل بالتشكيك كاللغات
الغريبة هذا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالتواتر وحكم بانه لا قطع في وضع شيء من اللغات وذكر
في ذلك تشكيكات فقال ان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن واستعمالا فيما بين المستعملين
هو لفظ الله ثم ومع هذا فقد اختلف فيه وفي اشتقاقه وانه هل هو الوضع معه ودونه لم يبلغوا التواتر
فلا يحصل الجزم بقولهم وانهم يجوز ان يكون نقلوها غلطا لانه عليهم جائز والجواب ان اراد
انه لا قطع في شيء من اللغات الثابتة بالقسم الثاني فذلك حق لا ينافي ما نقوله لانا ندعي الظن فيها
والاحتمالات المرجوحة انما تنافي القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا
لعدم التواتر في شيء منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة وقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر
نحو السماء وامثاله ونعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم انه ههنا وجها آخر لمعرفة اللغة وهو استنباط العقل
من النقل العلم بالوضع كما يقال ان الجمع المحلي باللام يدخله الاستثناء لاي فرد يراد وان الاستثناء

لاخراج ما سواه لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين بان الجمع المحلي باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او

افراد تواد وتضمنه حكم العقل بانه لو لم يكن متناولا لجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد او افراد تواد فيعلم

انه موضوع للعموم لانا نقول قد صرحوا بان اللغات تثبت بالنقل على احد الوجهين المتقدمين وهذا ينافيه

لانا نقول لم يريدوا بذلك ثبوته بالنقل فقط من دون ان يكون للعقل في ذلك مدخل ضرورة توقف العلم

بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل يريدوا ان يكون للعقل بذلك مدخل والثابت بهذا القسم

من احد القسمين وان كان للعقل دخل في ذلك قيل والحاصل ان معرفة وضع اللفظ انما تثبت بالنقل

البحت او بمعونة من العقل واما بالعقل الصرف فلا اقول المعرفة لا تحصل بالنقل البحت بل لابد في ذلك

من حكم العقل كما عرفت نعم معرفة قد تكون بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك وقد يكون بانضمام مقدمة

عقلية اليه كما في غيره والعقل في كليهما داخل **قال** رحمه الله ولا تثبت قياسا والدوران منقلب

اقول اختلفوا في ثبوت اللغة بالقياس فجوزه قوم وانكره آخرون والحق عدم جوازه وان طريق

ثبوتها النقل المنحصر في القسمين كما عرفت ولابد قبل ايراد الحجاج من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع

لاحد فيما ثبت عمومه بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يصح اطلاقه على بعض افراد الانسان الذي لم

يطلقه عليه اهل اللغة وبالاستقراء كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لان ذلك ليس قياسا فيهما الثبوت

العموم بالنقل او الاستقراء انما النزاع في تسمية شيء مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى مسمى بذلك الاسم لمعنى

مشترك بينهما تدور التسمية بذلك الاسم في الاصل مع وجوده وعدمه كالنبيذ المشارك للعقار في تخمير العقل

الذي تدور تسميته بهذا الاسم معه وجودا وعدما فهل يصح التسمية بالخمر لوجود ذلك المعنى فيه اولا الحق

انه لا يجوز ذلك الا اذا ثبت نقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك وح يكون ثبوته بالنقل لنا على ذلك انه لو جاز

اثبات اللغة بالقياس لكان ذلك اثباتا لها بالمحتمل وهو باطل اما الاول فلانه يحتمل المنع من اهل اللغة كما

الوضع

حقق المحقق ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع وان آية لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو المختار عند الجمهور ثم انه يدل عليه بالذات وهو محكي عن عباد بن سليمان الصيمري ومن تبعه لا واسطة ... الاولى انه ... بالوضع لكن ... والذات ... المقدم ...
ان القرينة ... بين اللفظ ... احدهما ... الكثرة ... ان اللفظ ...

الاول لو كانت الدلالة بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولهذا ابطل قطعاً الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى واللازم ... وجود لغة ... وهو محال ولهذا ابطل قطعاً الثالث ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع الدال على الشيء بالمناسبة الذاتية لنقيض ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات ... ولو وضعنا له ... لكان الشيء ونقيضه او ضده ... مختلفان وهو محال ... لانه لا يلزم من عدم الدلالة عليه مطلقة لان الدلالة العقلية باقية بحالها وان لم يكن له الا الوضع الذي كان لنقيضه او لضده ... لان الدلالة ... كانت لمناسبة وهي الدلالة العقلية وقد اشار اليه الاصفهاني لا نسلم وعوى ... الدلالة العقلية ... كما اعترف به الاصفهاني ثم اعترض على الحجة المذكورة بان دعوى لزوم تخلف ما بالذات ممنوع لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير حاجة الى العلم بها وانما لو ادعى انه لا بد من العلم بتلك المناسبة لم يلزم تخلف ... ايضا والدلالة لا بالوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة ... فلا يتم اذ لعدم التخلف لعدم الشعور بالمناسبة والاخر ما اشار اليه العلامة ... قال ذهب سليمان الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لانه لولاه لكان ترجيح بعض الالفاظ على بعض من غير مرجح ... المحققون ... والمخصص ارادة المختار ... المعنى ... اللفظ

يحتمل

وبهذا يعلم ان ... اختلف البعض من ... انه ... المناسبة الذاتية ... وقد يجب تلك المناسبة كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار الى الوضع ... المناسبة الذاتية ... وهو ... كلام ... المتبوع والمحقق ...
ما ذكره ... ذكره ... الواضع ... ومضمر رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة والاحتمال الاول ... الصيمري ... الدلالة ... ما بالذات ... من المناسبة ... الالفاظ ...

يحتمل الجواز الاتري انهم منعوا اطراد الادهم في غير الفرس مع ان التسمية دايرة مع السواد وجوداً وعدماً فعند سكوت الواضع عن التصريح كما في صورة النزاع يبقى جواز الوضع محتملاً واما الثاني فلان اللغة لو ثبتت بالمحتمل لزم ثبوتها في كل موضع يقوم فيه الاحتمال وان لم يكن هناك قياس وهو باطل اتفاقاً وفي الدليل بحث لانه ان اراد بالاحتمال في الملازمة مجرد الاحتمال العاري عن استناد الى امارة وان اراد به الاحتمال المستند الى امارة وقرينة فبطلان التالي ممنوع وما ذكر لا يدل عليه فتامل القايلون بجواز اثبات اللغة بالقياس استدلوا على ذلك بان التسمية بالاسم دايرة مع ذلك المعنى وجوداً وعدماً كالتسمية بالخمر مثلاً فانها دائرة مع التخمير للعقل وجوداً وعدماً اي انه وجد حصلت التسمية وان لم يوجد كحالة كونه عصيراً او خلاً لم يصح التسمية والدوران يفيد العلية ظناً فيكون ذلك المعنى علة للتسمية بذلك ظناً فاينما وجد ثبتت التسمية كما هو مقتضى العلية والجواب المعارضة بالقلب وحاصله ان التسمية بالخمر دارت مع المعنى ومع المحل ايضاً وهو كونه ماء العنب لانه كلما تحقق ذلك المحل تحققت التسمية وكلما عدم عدمت فدل ذلك على ان المعنى معتبر على سبيل الجزئية وان العلة مركبة منه ومن المحل المتحقق فيه ذلك المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى تسمية بذلك الاسم الى غيره وان وجد فيه ذلك المعنى لعدم تحقق المجموع **قال** رحمه الله والوضع لنقيض يدفع المناسبة الذاتية وارادة الواضع مخصصة **اقول** المشهور وعليه المحققون من اهل العربية والاصول ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بوضع الواضع وذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها تكون دلالة اللفظ على المعنى لنا انه لو كان دلالة اللفظ على المعنى بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على معنى لنقيضه او ضده مع انه صحيح بل واقع كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو

بل باحتمال مستند الى امارة وقرينة

٥٧

والله اعلم ...

وضع اللفظ لنقيض معناه الاول او ضده فاما ان يدل بحذ ذلك الاصطلاح على الثاني دون الاول

وهو باطل والا لتخلف ما بالذات عنها وهو محال لانا نقول يمنع تخلف ما بالذات فانه لا يلزم من عدم

الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح وبسبب هذا الوضع عدم الدلالة مطلقا

ليحصل تخلف ما بالذات لانا نقول ما بالذات لا يتخلف عنها بحال وذلك ظاهر فتخلفه بحسب ذلك

الاصطلاح يرفع كون الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى حرمن ذلك في موضع هجر المعنى الاول

وادعاء ان مثل ذلك ممكن وان انكاره مكابرة كما فعله بعضهم او يدل عليهما معا وهو باطل ايضا

لان ما بالذات لا يتخلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين مناسبا

اياهما لانا نقول يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية بالنظر الى النقيضين او الضدين باعتبارها

تحصل الدلالة لانا نقول دلالته على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الاخر قطعا والا لا

ختلف ما بالذات استدل لو اعلى ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لو تساوت نسبة

الالفاظ الى المعاني لم تختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي باطل بيان الملازمة انه لو

فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى اولا فان كان يلزم التخصيص بلا

مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان لم يكن يلزم الاختصاص بلا تخصيص قلنا ممنوع

لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع فان كان هو الله

تعالى كانت الارادة الصالحة للتخصيص في الوضع منه تعالى كارادة تخصيص حدوث الحادث بوقت

فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت مع ان نسبته الى جميع الاوقات على السوية

وان كان الواضع هو الناس كانت تلك الارادة كارادتهم تخصيص الاعلام بالاشخاص مع تساويها

لا يقال تعلق الارادة باحد المتساويين دون الاخر من دون غرض داع مستلزم للترجيح بلا مرجح

اقول

لانا نقول الممتنع هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح كما بين في محله اللازم هو الثاني لا الاول

وفرق ما بينهما ثم ان هذا المذهب لما كان بديهي البطلان والفساد لما فيه من مخالفة الضرورة

اوله السكاكي بحمله على خلاف ظاهره وقال مراد القايل ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ

والمعنى كما عليه اهل الاشتقاق القايلون بان الواضع لا بد له من ملاحظة نسبة ما بين اللفظ

كما وضع الفصم بالفاء التي هي حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف

شديد لكسر الشيء حتى يبين وامثال ذلك **قال** رحمه الله وهو اما الله سبحانه بدليل وعلم

بيان الواضع

آدم الاسماء واختلاف السنتكم **اقول** لما بين بطلان الدلالة بالمناسبة الذاتية ثبت

ان الدلالة انما تكون بالوضع وحيث انه لا بد له من واضع حاول بيانه فنقول اختلفوا في

واضع اللغات لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجمع من الفقهاء الى ان

الواضع هو الله تعالى وانها توقيفية بمعنى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لمعانيها

اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني واسماعها الواحد او الجماعة بحيث يحصل لهم

العلم بانها موضوعة بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واتباعها

الى ان واضع اللغات هو البشر واحد وجماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال

يتعلمون بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب الاسفرايني واصحابه الى التوزيع القدر

المحتاج اليه في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة كافادة ان هذا موضوع لذاك

يكون توقيفيا من الله تعالى والباقي اصطلاحيا من البشر هذا هو المشهور من معنى التوزيع على ما هو في

كلام الحاجبي ان ما عدا القدر الضروري عنده محتمل لان يكون بوضعه تعالى او بوضع البشر وجعل

اكابر الاصوليين كالعلامة والفخري وغيرهما بما نقلناه اولا لا يلتفت الى ما نقله الحاجبي

هذا المذهب سخيفا في نفسه استدلت الاشاعرة على الاول بوجهين الاول قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها فانه يدل على انه تعالى علم الاسماء لآدم وهو ظاهر في انه هو الواضع واذا ثبت في وضع
الاسماء فكذلك ما عداها من الحروف والافعال لعدم القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من
الوضع افادة المعاني المركبة وهو متوقف على التكلم المتعذر بدونهما فالواضع للاسماء واضع الافعال
والحروف ايضا وايضا الاسم بحسب اللغة ما يعم الفعل والحرف لانه بمعنى العلامة وهما علامة لمعانيهما
ايضا والتخصيص اصطلاح طارئ الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
والوانكم جعل اختلاف الالسن من آياته وليس المراد بها الجارحة المخصوصة باتفاق المفسرين ولعدم
لا كثير اختلاف فيها وايضا بدايع الصنع في غيرها اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وعدها من آياته يدل على انها بوضعه والا لم يكن من آياته واستدلت
البهشمية على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على سبق
اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لتقدم الارسال عليها فيكون كل منهما متقدما على
الآخر وهو دور وهذا هو المشهور في تقرير استدلالهم ولنا تقريرا آخر وهو انه لو كانت اللغات
توقيفية فالتوقيف اما بالوحي وهو باطل لانه لو كان بالوحي لتقدمت البعثة على العلم باللغة
مع ان البعثة متاخرة عن العلم بها لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم
اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري باللغات في عاقل وهو باطل ايضا لانه تعالى لو خلق علما
ضروريا باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل عالما بان الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليها ضرورة
لان معرفة الوضع يتوقف على معرفة الواضع على التعيين ولو علم الله تعالى بديهة لم يكن مكلفا بمعرفته
والا لزم تحصيل الحاصل وذلك يوجب عدم تكليفه مطلقا لعدم القائل بالفصل واما في غير عاقل وهو

ايضا

ايضا لان غير العاقل مما يمتنع عادة منه معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة
واستدل ابو اسحق الاسفرايني واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف كل واحد منهم
صاحبه ما في ضميره فلو كان المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا لتوقف على اصطلاح آخر سابق عليه
وهكذا فاما ان يرجع الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما باطلان فان قيل هذا
انما يدل على الجزء الاول من الدعوى اعني كون القدر الضروري منه توقيفيا ولا دلالة فيه على الجزء الآخر اعني
كون الباقي اصطلاحيا من البشر ولذا كان اهل المذهب الاول القائلون بكونها توقيفية يستدلون
بمثل ذلك على مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا العمدة عند اهل هذا المذهب اثبات الجزء الاول من
دعواهم واما الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون انا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في كل زمان
الفاظا موضوعة لمعان لم تكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المتقدمة لا يفيد القطع
بشيء من المذاهب فانها ظنيات متعارضة كما لا يخفى فح فان كان النزاع في القطع فالاولى التوقف
في ذلك كما هو مذهب العلامة وبعض الاصوليين لعدم حصول القطع من هذه الادلة اما الاول فيرد عليه
منعان احدهما انه يجوز ان يراد من التعليم في الآية الالهام بان يضع الالفاظ لمعانيها فيكون المعنى ان
الله الهم آدم وضع الالفاظ لمعانيها واقدره عليه لانه علمه الاسماء الموضوعة بازاء المعاني والمراد
بقوله لجواز الالهام انه لا ينافي التعليم ايجاد العلم فمعنى تعليم الاسماء لآدم ايجاد العلم بها فيه وايجاد العلم
بالاسماء يدل على انه الواضع لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه حصول العلم فيقال علمته فلم يتعلم ولو كان
معناه ايجاد العلم لما صح ذلك سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بها الاسماء الموضوعة بوضع خلق سابق
ولما كان الكلام في القطع فلا ينافيه كون ذلك خلاف الظاهر الثاني انه يجوز ان يكون المراد من الاسماء
المسميات اي صفات الاشياء وعلاماتها فيكون المعنى ان الله عز وعلا علم آدم سمات الاشياء

وخصايصها كان يعلمنا ان الثور للحرث والخيل للركوب مثلاً واليه اشار بقوله وارادة الحقايق لا يتفق
تعليم الحقايق والخصايص لا يتصور الا بان يكون هناك الفاظ يحصل التعليم بها لانا نقول يجوز
ان يكون تعليمها بخلق علم ضروري بها من غير توسط الفاظ واما الثاني فنقول عليه لا يلزم من كون اختلاف
الالسنة من آياته كون اللغات توقيفية فان التوقيف على الوضع السابق بخلق خلقهم الله تعالى قبل ذكر
آية ايضا وايضا يجوز ان يراد الاقدار على الوضع لانه اذا كانت الحقيقة من الالسن غير مرادة فحملها على
اللغات ليس اولى من حملها على اقدار الوضع لكون الاختلاف بسببه آية ايضا بل هذا التاويل اولى من
الثاني لكونه ادل على كمال القدرة وهو معنى قوله والتوقيف على آلة هذا ما يتعلق بدلايل المذهب
الاول واما الثاني فيرد على تقريرهم الاول لدليلهم انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال كونها
اصطلاحية كما يزعمون لجواز ان تكون توقيفية بان علم الله تعالى آدم اللغات كلها بالوحي اليه ولم يرسله
الى قوم لعدمهم ثم بعد ان وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو معنى قوله وتعليم آدم عليه السلام او نقول
يجوز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول ثم بعد تعليمه اللغات للخلايق ارسلت الرسل
اليهم كل بلسان قومه فلا يلزم من سبق اللغات على الارسال دور ويرد على التقرير الثاني انا لا نسلم
انه تعالى لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لعرف ذلك العاقل انه تعالى هو الواضع قولكم ان معرفة الوضع
لا تتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا ممنوع بل يكفي في ذلك معرفته اجمالا كان نعلم ان
هناك واضعا من غير تعيين ويجوز ان يلهم الله ذلك العاقل هذا العلم الاجمالي سلمناه لكن لا نسلم
ارتفاع التكليف عنه بالكلية اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم التكليف مطلقا وكذلك لا قايل
بالفصل قلنا ممنوع كيف واكثر المحققين على ان المعرفة بديهية وظاهر انه لا تكليف بما هو بديهي وايضا الصبي
دون البلوغ غير مكلف بالمعرفة فلو حصلها لم يكن بعد البلوغ مكلفا بها لامتناع تحصيل الحاصل مع كونه

مكلفا

مكلفا بغيرها من الاحكام واما دليل المذهب الثالث فيرد عليه انه لا مانع من ان يكون المحتاج اليه في تعريف
الاصطلاح حاصلا بالترديد والقراين كالاطفال ثم يحصل معرفة ما يتوقف على المواضعات فلا يلزم
التسلسل ولا كون القدر المحتاج اليه توقيفيا فظهر ان شيئا من الادلة لا يفيد القطع وان كان
النزاع في الظهور وهو الحق لان مباحث اللغات والالفاظ لا يطلب فيها تحصيل الجزم والقطع بل
يكفي فيها الظن والظهور فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري وما ذكر من التاويل للتعليم خلاف
الظاهر اذ المتبادر منه تعريف معانيها واما تاويل الاسماء بالمسميات فبعيد ايضا اذ ظاهر قوله
ثم انبئوني باسماء هؤلاء طلب الانباء باسماء الاشياء لا الاشياء وان آدم انباهم باسمائها
ولو حمل الاسماء على المسميات لم يكن للاضافة وجه اذ ظاهرها المغايرة **واقول** الاسم لغة
العلامة او الدليل الذي يرفع المسمى الى الذهن وتخصيصه باللفظ المخصوص اصطلاح جديد
فتاكيد الاسماء بكل يدل على ان المراد منها جميع افرادها فيكون المعنى ان الله علم آدم جميع العلامات
من الالفاظ وخصايص الاشياء ونحوها الا الثاني فقط وهو ظاهر في انه تعالى هو الواضع **تتمة** ذكر الفخر في
تفسيره لهذه الآية المشهور ان المراد كما انه خلق اسم اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها
ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها فكان ولد آدم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات
آدم وتفرق ولده في نواحي العالم غلب على كل واحد منهم لغة معينة من تلك اللغات [illegible]
وطالت المدة حتى نسوا ما عداها من اللغات فهذا السبب في تغير الالسنة **قال** فصل
دلالة اللفظ الخ **اقول** الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال والثاني
المدلول وهي اما لفظية او غيرها وكل منهما ان كانت بواسطة الوضع فوضعية او الطبع فطبيعية او العقل
فعقلية ولا بحث لنا عن الدلالة الغير اللفظية مطلقا ولا عن اللفظية الطبيعية او العقلية وانما نبحث عن الدلالة

اللفظية الوضعية وقد اختلف في تعريفها والمشهور انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو
عالم بالوضع والقيد الاخير لاخراج الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد من
الوضع وضع اللفظ للمعنى في الجملة او وضعه لخصوص ذلك المعنى لينديرج في التعريف الدلالة التضمنية
والالتزامية وما يعترض على هذا الحد بان فهم المعنى صفة للمتكلم ان كان الفهم مصدرا مبنيا للفاعل
او المعنى ان كان مبنيا للمفعول واياما كان لا يستقيم جعله تفسيرا للدلالة فمندفع اذ معنى
المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهو مما يصح تفسير الدلالة به فالدلالة اللفظية الوضعية
اذا كانت على المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق
وانما سميت مطابقة لمطابقة اللفظ المعنى وان كانت على جزء معناه من حيث انه في ضمن معناه الموضوع
فهي تضمن وقيد الضمني في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة اللفظ على الجزء من حيث
انه حاصل في ضمن معناه الموضوع له فهي تضمن وقيد الضمني في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي
دلالة اللفظ على الجزء من حيث انه حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء
كالامكان بالنسبة الى الامكان العام فان دلالته عليه منفردا مطابقة مع انه جزء الامكان الخاص الموضوع
له لان هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء بل من حيث انه موضوع له ويظهر مما قلنا ان الجزء الذي
لا اجزاء يكون ملاحظته بملاحظة كل من اجزائه وملاحظة كل واحد من اجزائه في ضمن الكل انما يكون
بملاحظة الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فذلك
الفهم ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اعتبر بالنسبة الى الاجزاء فهو سمي فهم
الجزء ودلالة التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع بصرك على شخص من رأسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاءه
برؤية واحدة فان نسبت هذه الرؤية الى الشخص نفسه سميت رؤية الكل وان نسبتها الى الاجزاء سميت رؤية الجزء

وان كانت دلالته على الخارج اللازم لمعناه بعد فهم معناه فهي التزامية واختلفوا في انه هل
يشترط فيها اللزوم الذهني بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان
مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام او خاص فقيل بالاول وقيل بالثاني ومنشأ
الاختلاف تفسير الدلالة فمن فسرها بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم معناه بعد العلم
بوضعه اضطر الى القول بالاول ويلزم عليهم حينئذ خروج اكثر المجازات المستعملة في
متعارف الفهم عن الدلالة الالتزامية وقد التزموا ذلك وادعوا انه لا دلالة للفظ وحده
على المعنى المجازي بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع قرينة ما يدل على الرجل الشجاع
ومن قال بان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم
في ذلك ان يكون اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون مما يثبته اعتقاد المخاطب كما عرفت
والاستاذ المحقق اختار عدم اشتراط اللزوم الذهني حيث دل عليه قوله ولو عرفا اي عرفا
عاما او خاصا لانه هو الحق وعليه الجمهور ولعدم احتياجه الى التكلف في ادخال اكثر المجازات
واما ما يرد على تعريف المطابقة والتضمنية والالتزامية والجواب عنه وكون المطابقة غير مستلزمة
لهما وهما يستلزمانها فهو مبسوط في محله وفي الحاشية الاصطلاحات المتداولة في تقسيم الدلالة
خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية او لا والثانية عقلية او وضعية
والاولى وضعية وعقلية وطبيعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام الاصطلاح الثاني
ما عليه اكثر العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا
كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلاثة الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ
اما وضعية او عقلية والاول المطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج التزام الرابع

اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون التضمنيه
لفظيه والالتزاميه عقليه الخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ علي معناه دلالة
قصد وعلي جزئه دلالة حيطه وعلي لازمه دلالة تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق في
بالتسميه ونحن اخترنا ما يوافق المذهبين الاولين انتهي والاصطلاح الاول في التقسيم اصطلاح
المنطقيين واقسام الدلالة الغير اللفظيه ليست منحصرة في العقليه والوضعيه بل تشمل الطبيعيه ايضا
كما عرفت من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث يذكره اهل العربيه ايضا وتقسيم صاحب
التلخيص الدلالة علي هذا الاصطلاح والباقي ظاهر **قال** ثم ان قصد بجزء منه جزؤه فمركب
والا فمفرد **اقول** اللفظ اما مفرد او مركب لانه ان قصد بجزء منه جزء معناه فمركب والا فمفرد
فالمركب يتحقق بان يكون للفظ جزء ولمعناه جزء وجزء اللفظ دال علي جزء المعني ودلالة الجزء علي
الجزء مقصودة والمفرد يتحقق بانتفاء واحد منها فيخرج بالاول نحو همزة الاستفهام وبالثاني
نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله علما وبالرابع حيوان ناطق علما وينطبق الحد علي نحو رامي الحجاره
فان الرامي ذات ثبت له الرمي والحجارة جسم معين ودلالة الاجزاء علي الاجزاء مقصودة لا يقال
الرامي رامي الحجاره لا يدل علي جزء المعني فوجب افراده لانا نقول المراد الجزء القريب هكذا
قالوا والحق انه لا يناسب التعريف بل الاولي ان يقال التركيب في اللفظ يتحقق بدلالة احد اجزائه
علي جزء معناه لا دلالة كل جزء فيه واقول الجزء المضاف يفيد العموم كما ذهب اليه بعض الائمة لا يقال
العرف لا يقول بذلك تامل ثم ان هذا التعريف للمركب مبني علي اشتراط القصد والارادة في الدلالة
قال فان استقل ولم يدل بهيئته علي زمان فاسم او دل ففعل والا فحرف **اقول** اللفظ المفرد
اما ان يستقل في دلالته علي معناه بمعني انه لا يحتاج في دلالته علي معناه الافرادي الي ضم ضميمة او لا يستقل

بل يحتاج الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته وصورته علي زمان من الازمنة او لا الثاني الاسم
والاول الفعل فالاسم هو المستقل في دلالته علي معناه الافرادي ولم يدل بهيئته وصورته علي
احد الازمنة فالفعل هو المستقل الدال بهيئته علي زمان من الازمنة والحرف غير المستقل في الدلالة
ومما يتعلق بذلك انهم قالوا ان الفعل دال بهيئته وصيغته علي الزمان واستدلوا علي ذلك بان
اختلاف الازمنة يحصل من اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب يضرب واتحاد الازمنة
من اتحاد الصيغ وان اختلفت المادة نحو ضرب وطلب فاختلاف الازمنة مستند الي اختلاف
الهيئة واتحادها الي اتحادها ويرد علي المقدمة الاولي تصاريف الفعل الماضي اذ الصيغ مختلفة
كضرب ضارب وبابل المعلوم والمجهول مختلفان صيغة قطعا ولا اختلاف في الزمان وعلي الثانية
المضارع فان صيغته واحدة مع انها تدل علي الحال تارة وعلي الاستقبال اخري اشتراكا
فالصيغة واحدة والزمان مختلف وقد يجاب عن الاولي بان المراد باختلاف الصيغ الموجب
لاختلاف الازمنة هو اختلافهما نوعا كضرب ويضرب والاختلاف في صيغ الماضي وبين المعلوم
والمجهول بالصنف **قال** وان اتحد معناه متساويا في كثيره فمتواطي ومتفاوتا فمشكك **اقول**
هذا تقسيم اخر للمفرد باعتبار وحدته وتعدده ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد اما
واحد او متعدد واياما كان فمعناه اما واحد او متعدد فهذه اقسام اربعه فالاول ان يكون اللفظ
واحد والمعني واحد وح فالمعني اما ان يشترك فيه كثيرون بامكان فرض العقل حمله عليهم ايجابا
او لا يكون كذلك الثاني الجزئي والاول الكلي وقيد الايجاب لاخراج الجزئي فانه مما يمكن حمله
علي كثيرين سلبا ثم ان الكلي اما ان يكون متساويا حصوله في افراده اي لا يمكن له بالنظر الي الافراد
تفاوت بالاولية او الاشديه كالانسان بالنظر الي افراده وهو المتواطي لتساوي الافراد في صدقه

[illegible]

عليها او يكون متفاوتا حصوله فيها باحد الوجوه المذكورة ومعني الاختلاف بالاولية ان العقل
اذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم الي افراده حكم بان اتصاف البعض به اولي واقدم من البعض الاخر
كالوجود بالنظر الي وجود الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب بذاته وفي الممكن باضافة غيره
ومعني الاختلاف في الاشدية ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاقوي امثال الاضعف وزيادة
كبياض الثلج وبياض العاج وهو المشكك لايقاعه السامع بالشك في انه متوطئ او مشترك لفظي
ثم ان تسمية اللفظ بالكلي والجزئي بحسب تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية من صفات المعني
دون اللفظ كما هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعني له تقسيم آخر وهو انه اذا دل علي
ذات معينة من غير دلالة علي صفة فهو اسم الجنس كالفرس وان دل علي ذي صفة معينة من غير ان
يكون خصوصية ذات حامل الصفة معلوم فهو المشتق كالفارس فان معناه شي حامله هذه الصفة
من غير دلالة في اللفظ علي خصوصية انه انسان او جسم او غيره حتي لو امكن وجود ما هو اعم من الشي
لم يتقيد موصوفه بالشي وانما ذلك لضيق العبارة هذا ولا يخفي ان تقسيم الاستاذ المصنف رحمه الله لا يدل
علي الجزئي مجاز بل يستنبط من العبارة فانه قال ان اتحد معناه متساويا فيفهم منه انه اذا اتحد معناه
ولم يكن متساويا في كثرة ولا متفاوتا فهو الجزئي قال رحمه الله وان كثر فمشترك ان وضع لكل
والا فمنقول ان اشتهر في الثاني والا فحقيقة ومجاز اقول القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعني
متعددا ولا يخلو الحال فاذا كان اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني وضعا اولا من غير ملاحظة الوضع
السابق فهو اللفظ المشترك بالنسبة الي جميع المعاني لاشتراكها فيه والمجمل بالنسبة الي كل واحد وان كان
وضع لاحدها اولا ثم نقل الي غيره واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي والنسبة الي
احدها باعتبار الناقل واعلم ان المنقول ان كان نقله الي المعني الثاني لا لمناسبة يسمي بالمرتجل

الصغير

يجعل المنقول الي العلم بجعل كونه للتكثير وان كان لعلاقة واشتهر في الثاني يختص باسم المنقول ثم ان
القسم الاول من المنقول اعني المرتجل لا يشترط فيه الاشتهار في المنقول اليه ثم هو مشروط في الثاني واذا كان
كذلك فلا يكون تعريف المنقول في عبارة الاستاذ المصنف شاملا للمرتجل فكانه تطفل لا يسمي المرتجل
منقولا بل مشتركا لفظيا كما ذهب اليه صاحب القسطاس وهو حق لتصريحهم بكونه متعددا فيما
كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول فانه في الوضع الثانوي ليس النقل لعلاقة فيصدق تعريف
المشترك عليه هذا والمنقولات بالنسبة الي المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل
الوضع الاول وبالنسبة الي المعاني الاول بالعكس كما صرح به القوم وح فالاولي عدم التعرض
لذكر المنقول لانه ان كان نقله لا لمناسبة فهو داخل في المشترك كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل
في الحقيقة والمجاز كما قلنا ولهذا الوجه لم يتعرض له الحاجبي في التقسيم وان لم يشتهر اللفظ في المعني
الثاني والمجاز اعم من الاستعارة والمجاز المرسل في الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل
الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث فكيف اهملته عنه قلت هذا القسم في
غاية الندرة حتي قال بعض اللغويين انه غير موجود في اللغة فلذلك اعرض عنه صفحا فان النادر
كالمعدوم انتهي وحاصل الاعتراض انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز
ان يكون موضوعا لمعان متعددة ولم يستعمل في شي منها واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا
فقد وجد قسم ثالث غير الحقيقة والمجاز وما ذكره في الجواب ظاهر هذا ويرد علي التقسيم شي اخر غير
ما ذكره وهو انه لا يلزم من عدم اشتهاره كونه حقيقة ومجاز الجواز ان يكون معناه كليا او هو مجاز
في معانيه غير ان يكون حقيقة في شي منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة قال حفظه الله ولذاكر ما ذكر ابينه اقول
القسم الثالث ان يكون اللفظ والمعني متعددا والالفاظ فتسمي متباينة لتغاير مسمياتها او هي ان تباينت

الذي ينقل اليه ذلك اللفظ حقيقة في الاول ومجاز في الثاني صح

في التمام

بذواتهما كالسواد والبياض فهي المتفاصلة والا فان كان احدها الذات والآخر لصفتها كالناطق
والفصيح او كان احدها الصفة للشيء والآخر لصفة اخرى له كالشاعر والكاتب او كان احدها
للذات والآخر لصفة الصفة كالانسان والفصيح او كان احدها الذات والآخر لمجموع الذات والصفة
كالسيف والمهند لغلبته على السيف الهندي او كان احدها الذات والآخر الجزء كالانسان والناطق
بمعنى مدرك الكليات او كان احدها الجزء والآخر الجزء الآخر كالحيوان والناطق او كان احدها
للجزء والآخر للصفة كالكاتب والناطق او كان احدها الجزء والآخر لصفة الصفة كالناطق بمعنى مدرك
الكليات والفصيح فهي المتواصلة **قال** رحمه الله او اللفظ فقط فمترادفة **اقول** القسم الرابع
ان يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وهي الالفاظ المترادفة اخذ من الترادف وهو ركوب الشخص
على مركوب واحد اطلق على الالفاظ المتحدة المعنى لترادفها على معنى واحد ثم الترادف لا يختص
باللغة الواحدة بل يوجد بين اللغات المتكثرة ايضا **قال** اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة
فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول والمساوي مجمل **اقول** هذا تقسيم آخر للفظ وحاصله
ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة احتمالا مستندا الى دليل فهو كلفظ السماء والارض
الذي لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة فنص لنصوصيته في معناه وعدم احتمال الغير وفي الحاشية
فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول
فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى والحاصل ان لغة ان جعل قيدا للفعل الاول كان المعنى
ان النص هو ما لا يحتمل بحسب متفاهم اللغة غير ما يفهم منه وهو صحيح وان جعل قيدا للفعلين كان المعنى
ان النص هو لا يحتمل للاخير فقط على ان يكون المعنى ان النص هو ما لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة
فغير صحيح فان اكثر النصوص يحتمل غير معانيها اللغوية احتمالا عقليا والمراد من الاحتمال العقلي الحاصل في اكثر

النصوص

النصوص هو مجرد فرض العقل وذلك غير مستند الى شيء وان كان اللفظ يحتمل غير ما يفهم منه لغة فلا يخ
اما ان يكون احد مفهوميه راجحا على الآخر او يكونا متساويين فان كان احدهما راجحا على الآخر فاللفظ بالنسبة
الى الظاهر لظهوره فيه وان كان مرجوحا فاللفظ بالنظر اليه ماول وقد ذكر الله التمثيل بذلك قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بان حمل المسح في المتعاطفين على حقيقته ظاهر وحمل الوارد على الرجلين
على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما ذكره صاحب الكشاف ماول وكذا عطف الارجل في قراءة الجر وفي النصب
عليه الوجوه وبيان ذلك على الوجه التام سيأتي في بحث الظاهر والماول ان شاء الله تعالى فترقب
وان كان المفهومان متساويين بالنظر الى اللفظ غير ترجيح احدهما على الآخر فاللفظ بالنسبة اليهما
منهما مشترك في رجحان الدلالة الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع منه والمشترك بين
الماول والمجمل هو المتشابه بمعنى غير الراجح الدلالة او غير المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما
مشترك في عدم الرجحان الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح والماول مرجوح **قال** رحمه الله وان دل
على الطلب فمع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس ومع التسافل سؤال ودعاء **اقول** هذا تقسيم اللفظ المركب
وحاصله ان اللفظ المركب اما ان يحتمل الصدق والكذب وهو الخبر او لا وهو الانشاء والانشاء اما
ان يدل على الطلب اولا الثاني التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام
او طلب التحصيل والثاني اما ان يكون ذلك الطلب على وجه الاستعلاء بان يكون صادرا من مستعل فهو الامر
او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو الالتماس او على وجه الخضوع بان يكون صادرا من
سافل وهو السؤال والدعاء وقد بين المص في الحاشية ان لفظ ليست قيودا حاصلة للطلب بل المراد ان اللفظ
المركب ان دل على الطلب حال كونه صادرا من مستعل فامر وهو حق فان جعل قيدا للطلب يدل على
خلاف المراد في الامر والسؤال لا في الالتماس اما في الامر فانه حينئذ يفيد ان الامر هو الطلب من مستعل على

ان يكون المستعلي هو المطلوب عنه وهذا هو السؤال واما في السؤال فانه ح يفيد ان السؤال هو الطلب من سافل
علي ان يكون السافل هو المطلوب منه ولا يخفي ان هذا هو الامر لا السؤال واما في الالتماس فلا يتغير المعني فيه كما
لا يخفي ولم يذكر الاستاد المص الاقسام الاخر للفظ المركب لظهورها ثم ان اشتراط العلو في نفس الامر
او الاستعلاء وتمسك الفريقين سيجي في بحث الامر مفصلا ان شاء الله تعالى **قال** فصل المشترك
واقع في اللغة لثبوت العيب وامثالها لا لخلو الاكثر عن الاسم لولاه واشتراك الموجود بين الحادث
والقديم **اقول** لم يعرف الاستاد المص المشترك هنا وكان ذلك لاعتماده علي ما تقدم من تقسيم
الالفاظ سابقا فانه قد علم ان المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين علي البدل وضعا
او لا من حيث هما كذلك فبقيد اللفظ يخرج الالفاظ المتباينة المتواصلة كانت او متفاصلة والمترادفة
وبقيد المعنيين يخرج المتواطي لانه لمعني واحد والوضع الاول لاخراج المجاز ان قلنا بوضعه والا
فهو لزيادة التوضيح وقيد الحيثية سيعلم فايدته وفي الحاشية عرفه العلامة في التهذيب بانه اللفظ
الموضوع لحقيقتين فازاد وضعا اولا من حيث هما كذلك يخرج المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث
الاختلاف انتهي كلامه ولم يعلم الي الآن وجه تخصيص المرادف بالخروج من بين ساير الالفاظ المتحدة المعاني
واراد بالحقيقتين المختلفتين وبالمتواطي ما يتم المشكك واخرجهما في النهاية بقوله فازاد لو ضعهما المعني
واحد مشترك ولم يخصص المرادف بالخروج بتعدد الحقيقة هنا وفي ظني ان الاحسن ان يقال انه لفظ
موضوع لمعنيين ابتدا لتخرج المتواطي والمشكك والمجاز في القول بوضعه والمنقول وقد عرف
بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا علي البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي
وجعل العضدي لفظة معا احترازا عن المفرد وعلي البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك ومن الموضوع
للمجموع كالدار ومن غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واورد عليه ان المنفرد والمتواطي خرجا بالوضع لمعنيين والطرد

ثم قال فخرج المرادف بتعدد الحقيقة وخرج بالعكس الاول المجاز ومن حيث هما كذلك

محتمل

محتمل مجازي للمنفرد المتساوي بين ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة اليه من غير ترجيح ان قلنا بعدمه بل العلاقة
محتمل الجواز رجحان لاحد معنيي المشترك لاشتهاره كالعين وقد يدفع هذه الايرادات بتكلفات
والاولي الاقتصار علي قولنا هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا علي البدل وهو مستقيم علي القول
بعدم وضع المجاز كما لا يخفي انتهي **واقول** تعريف العلامة قريب من تعريف الغزالي في المحصول الا انه
زاد عليه وصف الحقيقتين بالمختلفتين وهو مراد في تعريف العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع لحقيقتين
الاسم الموضوع لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المرادف او لا وهو المفرد
ومعني الوضع الاول ان لا يكون بسبب ملاحظة علاقة بينه وبين الموضوع اولا كالمجاز فان وضعه له
بسبب علاقة بينه وبين المعني الحقيقي وبه يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معني مجاز في آخر ان قلنا
بوضع المجاز وقيد الحقيقة يخرج اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها مختلفة
بل من حيث انها مشتركة في معني واحد كالمتواطي والمشكك وما ذكره الاستاد مد ظله من عدم معلومية
وجه التخصيص باخراج المرادف حق لما عرفت انه يخرج به المفرد مطلقا الا ان يقال انه اراد بل يكون
مثالا من غير فايدة في التخصيص بالذكر ومعني قوله واراد بالمتواطي ما يتم المشكك انه اراد بالمتواطي
المشترك معني الشامل للمتواطي والمشكك من قبيل اطلاق الخاص علي العام وهو شايع وفي التعريف
ابحاث الاول ان المشترك انما هو الموضوع لحقيقتين فازاد علي البدل ان الموضوع لحقيقتين او
ازيد علي سبيل الجمع لا يكون مشتركا **الثاني** ان الحقيقة انما تطلق علي الشي الموجود والاشتراك
قد يكون بين شيئين احدهما عدم **الثالث** ان المرادف مطلقا ليس بخارج عن التعريف فان مرادف المشترك
مشترك **الرابع** ان المشترك معني يخرج بقيد الحقيقتين فازاد فانه لم يوضع الا لمعني واحد مشترك
بين افراد متعددة لانه موضوع لافراد متعددة فان المراد من الحيوان عند العلامة ليس الا الجسم النامي

الحساس المتحرك بالارادة سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك من غير ملاحظة خصوصية شيء منها
فالحق في ذلك ما ذكره في النهاية وما ذكره من التعريف الاحسن لا يخفى وروده شيء عليه فان المتواطئ
والمشكك يخرجان بقوله لمعنيين والمجاز على القول بوضعه والمنقول يخرجان بقوله ابتداء فانهما
ليسا موضوعين ابتداء بل لعلاقة والمراد من المنقول هنا غير المرتجل فان وضعه بالنظر الى معناه الثاني
ابتداء ايضا فهو داخل في حد المشترك وقد تقدم ثم ان ظهور تعريف المشترك باللفظ الموضوع لمعنيين
معا على البدل آتي من كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر في كلامه فانه استدل على وقوع المشترك بان القرء
موضوع للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح فيفهم منه ان هذا معنى المشترك وما يرد عليه من
خروج المنفرد والمتواطئ بالوضع لمعنيين فلا معنى لاخراجه بتقييد على البدل كما هو فانهما ليسا موضوعين
لمعنيين كما عرفت وكذا ورود مجازي المنفرد المتساويين بالنظر اليه على طرد التعريف فانه على القول
بوضع المجاز يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه
فيكفي في تعريف المشترك ان يقال هو الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير حاجة الى قيد من غير ترجيح
بل على ذلك التقدير يكون قولنا من غير ترجيح مخلا بعكس التعريف لان المشترك قد يترجح احد معانيه فيلزم
خروجه فتامل واما التكلفات الدافعة لهذه الايرادات فكان ان يقال اخراج المنفرد بلفظه
معا لان المنفرد قد يقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين ثم يصدق عليه انه موضوع لمعنيين
على البدل من غير ترجيح فبقيد معا يخرج لانه ليس لها معا واخراج المتواطئ بتقييد على البدل لانه لما كان
يحمل على افراده بطريق الحقيقة فظن انه موضوع لها بحسب الظاهر فاخرج بتقييد على البدل لان ذلك
الوضع الظاهري ليس على البدل بل بحسب العقد المشترك بينها واما خروج المنفرد الذي له مجازان
متساويان فبان يقال المراد بقوله من غير ترجيح عدم الرجحان بالنسبة الى احد معانيه لظهور ان المراد

لمعنيين فصاعدا والمنفرد الذي له مجازان متساويان له رجحان بالنسبة الى معناه الحقيقي لكن يبقى
الكلام في ان المنفرد المتساوي المجازين قد لا يكون له حقيقة او تكون مهجورة فعلى القول بوضع المجاز
يصدق عليه التعريف وقد يتكلف بان المراد من غير ترجيح ولو تقديرا فيخرج اذا عرفت هذا فاعلم
انهم اختلفوا في وقوع المشترك في اللغة فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم الى عدم
وقوعه فيها وان ما يظن انه منه فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة ومجاز او متواطئ وهو ضعيف لنا على ذلك
ثبوت العين الموضوع لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعا ابتدائيا من غير ملاحظة
معنى سابق فان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احد المعاني بخصوصه ولا الى فهم معنى مشترك
بينها بل يبقى مترددا فيها وذلك هو المشترك وقد زعم مانع الوقوع ان لفظ العين وضع اولا
للجارحة المخصوصة ثم اطلق على الدينار لانه يشاركها في الصفاء وعلى الشمس والماء لوجود الصفاء في
كل منهما وهو واه فان تردد الذهن وعدم سبق شيء من المعاني آية الاشتراك اذ لو كان حقيقة ومجازا
لسبق الحقيقة والمراد بامثال العين نحو القرء الموضوع لكل من الطهر والحيض والجون للاسود والابيض
والناهل للظمآن والريان ونحو ذلك وقد استدل من وافقنا في وقوع المشترك في اللغة على ذلك بوجهين
الاول انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم وهو باطل بيان الملازمة ان الالفاظ متناهية لتركبها من
الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض والمعاني غير متناهية لان من جملتها مراتب الاعداد التي لا نهاية
لها فلو كان لكل لفظ من الالفاظ المتناهية موضوعا لمعنى واحد كانت المعاني التي بازائها متناهية
فتبقى معان غير متناهية خالية عن الاسم لم يوضع لها لفظ واما بطلان التالي فلان اكثر المعاني حينئذ لا يكون
مفهوما وذلك مما يخل بغرض الوضع لان المقصود منه تفهيم المعاني وهو لا يحصل ح فلا بد ان يكون
الالفاظ المتناهية متنوعة للمعاني الغير المتناهية وذلك لا يكون الا باشتراك الالفاظ وهو المطلوب

والجواب اولاً بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم قولكم المعاني غير متناهية
والالفاظ متناهية قلنا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم المعاني المتماثلة
غير متناهية وهي مما لا يحتاج الى الوضع لخصوصياتها بل يكفي الوضع للحقيقة التي اشتركت فيها
فانا نكتفي بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص من غير ان يوضع لكل فرد منه اسم بخصوصه كما يكتفي بوضع هذا
واضرابه لكل مذكور مشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان يوضع لكل مذكر مشار اليه اسم بخصوصه
سلمنا ان المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قولكم انها مركبة من الحروف
المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي يكون متناهيا والسند اسماء العدد الغير المتناهية المركبة
من اثني عشر اسما وثانيا بمنع بطلان التالي قولكم وذلك مما يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا
ممنوع فان ما يحتاج في التعبير عنه في التفاهم متناه لامتناع تعقل المعاني الغير المتناهية ويكفي
الالفاظ المتناهية فيه على ان اكثر المعاني المختلفة مما لم يوضع له اسم بخصوصه كانواع الروايح
والطعوم ومع هذا لم يختل التفاهم بذلك بل يعبر عن امثال ذلك بالاضافة الى محلها ونحوه وثالثا
بان ما ذكرتم من الدليل لا يلزم منه وجود المشترك لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني
لكن بوضع واحد عام كوضع اسم الاشارة فيندفع المحذور من غير وجود مشترك في اللغة ولا يقال
ان ذلك مشترك لان التزام كونه مشتركا خلاف المشهور ورابعا بانه لو تم ما ذكرتم من الدليل لزم ان
يتحقق لفظ مشترك بين المعاني الغير المتناهية وهو مما يخل بالتفاهم بيانه ان المعاني غير متناهية
والالفاظ متناهية كما بينتم ثم انكم تزعمون ان كل معنى بازائه لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ مشترك
بين معان غير متناهية لان الباقي من الغير المتناهي بعد اخراج قدر متناه غير متناه وبوجه آخر
كل واحد من الالفاظ المتناهية ان دل على معان متناهية لم تكن جميع الالفاظ المتناهية دالة على معان

غير متناهية لان المركب من امور متناهية العدد كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيا بالضرورة
فتعين ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين معان غير متناهية لنفي الالفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية
وذلك مما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم باطلا في نفسه لا لخصوصية له بابطال مذهبنا الثاني من الدليل
على وقوع المشترك في اللغة انه لو لم يقع لزم ان يكون الوجود متواطئا بين الحادث والقديم بالاشتراك
المعنوي وهو باطل اما الاولى فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن ذلك باعتبار وضعه لخصوصهما
لكان باعتبار وضعه لقدر مشترك بينهما وهو الاشتراك المعنوي واما الثانية فلانه لو كان موضوعا
لقدر مشترك بينهما فذلك القدر المشترك فيه اما الذات وهو باطل لانها ليست فيهما واحدة كيف
وذات الواجب القديم مخالفة لساير الذوات بالحقيقة او الصفة وهي مختلفة فيهما لانها في القديم
واجبة وفي الحادث ممكنة فلو اشتركا فيها لزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا وهو باطل
والجواب بمنع بطلان التالي ونختار ان القدر المشترك بينهما صفة قولكم انها واجبة في الواجب
ممكنة في الممكن قلنا ان اردتم ان الصفة بذاتها واجبة فهو باطل كيف واحتياجها الى الموصوف
ينفي ذلك وان اردتم انها بالنظر الى ذات القديم واجبة بمعنى ان ذاته تقتضيها اقتضاء تاما فهو
صحيح وعلى هذا قياس كون الصفة ممكنة بالنظر الى ذات الحادث فان ذاته لا تقتضيها كذلك اي اقتضاء تاما فعلى هذا
المشترك فيه بينهما هو الصفة ولا اختلاف فيها انما الاختلاف في اقتضائهما اياها واستوضح ذلك
في العالم او المتكلم اللذين هما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى واحد
قطعا استدل الخصم على عدم وقوع المشترك بانه لو وقع في اللغة لاختل المقصود من الوضع والتالي باطل فكذا
المقدم بيان ذلك ان المقصود من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا يتاتى بالمشترك لتردد السامع بين
معانيه وعدم حمله على شيء منها والجواب بمنع لزوم الاختلال على تقدير وقوعه قولكم التفهيم التفصيلي

لا يأتي بالمشترك قلنا ممنوع فان القرآن تعرف المقصود مفصلاً وتوجب تعيينه في احد المعاني
بخصوصه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الغرض من الوضع تفهيم المعاني تفصيلاً بل الفهم الاجمالي قد
يكون مقصوداً للواضع بدليل اسماء الاجناس التي لا يفهم منها الا امر مجمل ولا يفهم منها
تفاصيل ما تحتها فيجوز ان يكون المشترك من هذا القبيل قال رحمه الله تعالى وفي القرآن كقوله
تعالى ثلثة قروء والاستعداد للامتثال فايدة اقول القايلون بوقوع المشترك في اللغة
اختلفوا في انه هل هو وقع في القرآن ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب بعض الى عدم
وقوعه لنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض
ولذا قال بكل منهما قايل وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار ونحو
ذلك احتجوا بانه لو وقع في القرآن فاما ان يكون مقروناً بالبيان او لا وكل منهما باطل اما الاول
فلانه يلزم التطويل بذكر المشترك مع بيانه من غير فايدة لانه يكفي اداء المقصود بمنفرد لا يحتاج
الى البيان واما الثاني فلانه وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل وعدم الافادة نقص
يجب تنزيه القرآن عنه والجواب باختيار الشق الاول قوله يلزم التطويل بلا فايدة قلنا
لا نسلم عدم الفايدة فان ذكر الشيء مجملاً اولاً ثم ذكره مفصلاً ثانياً ابلغ واوقع في النفس كما
تقرر بين اهل البلاغة وايضاً اللفظ المشترك مع بيانه قد يكون اخف واخصر من ذكر المنفرد وباختيار
الشق الثاني قوله لو وقع غير مبين كان غير مفيد قلنا ممنوع فانه اذا وقع غير مبين فاما ان يكون
متعلقاً بالاحكام او بغيرها فان كان الثاني فهو يفيد فايدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وان كان الاول
فهو مع ذلك يفيد استعداد المكلف للامتثال اذا بين ليطيع بالعزم على الامتثال ويعصي بالعزم على
خلافه وذلك اعظم فايدة تراد قال رحمه الله تعالى والترادف واقع كاسد وسبع اقول

الترادف توارد لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة
واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان التابع لا يدل منفرداً على شيء بل بشرط دلالة
انضمامه مع متبوعه وبقيد الاصالة خرج المجاز لان المجاز ليست دلالته على معناه بحسب اصل الوضع
وانما هي بحسب مناسبة للمعنى الاصلي وبقيد وحدة الجهة خرج الحد والمحدود فان المحدود يدل
على المعنى بنفسه والحد يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه فليست الدلالة فيهما على المعنى الواحد
من جهة واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف وصف الالفاظ بالمفردة واخرج بها الحد
والمحدود وامثالهما وهو مبني على ان الترادف لا يتحقق في غير المفردات كما هو مشهور وقد يخرج
عن التعريف الانسان جالس والبشر قاعد اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في وقوع المترادف
في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب جماعة الى عدم وقوعه وما يتوهم انه
من المترادف فهو ليس منه حقيقة وانما هو من الالفاظ المتباينة المتواصلة اي بعضها موضوع للذات
والآخر لصفتها او بعضها للصفة والآخر لصفتها ووقع الالتباس في ذلك لشدة الارتباط بين
المعاني لنا على وقوعه في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع للحيوان المخصوص وقعود وجلوس
للهيئة المخصوصة وامثالها مما صرح اهل اللغة بوضع كل منها للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف
فيكون كذلك والمتمحلون في دفع ذلك بان قالوا لا نسلم الوضع لمعنى واحد بل لمعنيين مختلفين فان
الجلوس مثلاً اسم لارتفاع المضطجع واستوائه جالساً والقعود اسم لانحطاط القايم من قيامه
وقعوده على الارض وهكذا في غيرهما مدفوع لظهور التمحل في ذلك وعدم دليل واضح على ذلك من التمحل
جهة العرف او النقل من العرب وما هو كذلك يجب رده كما لا يخفى قال رحمه الله تعالى ويجوز تبادلهما
ولا يجب خلافاً ل[illegible] اقول هل يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الآخر ام لا فالاكثرون على

جواز الاقامه مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالتفصيل فيجوز في اللغة الواحده دون اللغتين
وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة التركيب من متعلقات المعني دون اللفظ والمعني لما صح
ان يتم الي معني آخر حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين فلا بد وان يبقي تلك الصحة حال كونه
مدلولا للفظ آخر قالوا الوضع وقوع احد المترادفين مكان الآخر في افادة اصل المعني وفي تقول
اللازم صحة خداي اكبر في افادة اصل معني الله اكبر نلتزم ذلك في اصل الافادة وتخرج ولا في تكبيرة
الاحرام اذ قد يتعبد فيها بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص لغرض الشارع على المنع مما عداه
فيها قال في الحاشية فرعوا على هذا جواز نقل الحديث بالمعني لكن انما يجوز ذلك للعارف
بعلوم العربيه ومواقع الالفاظ الاتري انه يجوز ان يقال مررت بصاحب زيد ولا يقال مررت
بذي زيد مع ان ذا بمعني صاحب انتهي وتفريع هذا الفرع علي هذه المسئلة ظاهر فان من منع وقوع
احد المترادفين موضع الآخر لا يجوز عنده نقل الحديث الا بلفظه من غير ان تبدل احد الفاظه بمرادفها
ومن جوز ذلك جوز ذلك لعدم اختلال في المعني بوضع احد المترادفين مكان صاحبه وفي المسئلة
اقوال وابحاث تركناها لعدم تعرض المصنف لها اما اشتراط معرفة الناقل لعلوم العربيه ومواقع
الالفاظ فاجامع ووجه عدم جواز مررت بذي زيد ان اضافة ذي الي العلم غير صحيح بل شرط صحته
استعمال اضافته الي اسماء الاجناس كما هو مبين في محله **قال** رحمه الله ويفيد التوسعة والتزيين
وتثنية العلامة **اقول** القايل بعدم وقوع المرادف في اللغة استدل بانه لو وقع لكان وضعه
خاليا عن الفايده والتالي باطل اما الاول فلان الغرض من الوضع اعني الافهام يحصل بالواحد
فيكون وضع ما عداه عبثا واما الثانيه فلان الواضع حكيم لا يقع منه العبث والجواب بمنع الملازمة
فان له فوايد شتي منها التوسعة في التعبير عن المقصود حيث يمكن التعبير عنه ببعض العبارات

لمنع حصول التكبير في موضع يتحتم الله اكبر والتالي باطل فكذا الملزوم وفي الكشف ان النزاع في وقوع احد المترادفين مكان الآخر منه

عند نسيان بعضها والتوسعة في التعبير عن المقصود حيث يمكن التعبير عنه ببعض العبارات وتيسير النظم
فانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشي ويصح مع الاسم الآخر ومنها التزيين اي تزيين
الكلام بان يورد مشتملا علي انواع البديع كالتجانس فانه يجوز ان يكون احد المترادفين مما يتم به التجانس اذ
ذلك دون الآخر نحو رحبة رحبة دون واسعه وكالتطابق الذي سوذكر معنيين متقابلين
قد يحصل باحدهما دون الآخر فيما اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعني آخر غير ما ترادفا
كما عليه يحصل باعتبار المطابقة وفرض تقدم وضع مرادفه لذلك المعني كما قال المصري للبغدادي
خسنا خير من حسكم فقال البغدادي في جوابه خسنا خير من خيارکم فقد حصلت المطابقة
بينهما باعتبار انه اراد بالمطابقة لخس الخسيس وبالخيار ضد الاشرار وحصل التناسب
اعني مراعات النظير بوجه آخر وهو ان يراد من الخس النبت المعروف وبالخيار القثا ولو فرض
تقدم وضع القثا للنبت المعروف من غير ان يكون الخيار مرادفا لما حصل التقابل وقد يكون
يكفي في الفايده قالوا ثانيا لو وقع الترادف في اللغة لزم تعريف المعرف وهو باطل بيان
ذلك ان اللفظ الاول عرف المعني فيكون مرادفه تعريفا لما عرف بالاول والجواب منع
الملازمه فان المرادف علامة ثانيه ونصب علامة ثانيه لمعني لحصل المعرفه بكل منها علي البدل
جايز غير ممتنع **قال** رحمه الله وليس منه الحد والتابع **اقول** المشهور ليس الحد مرادفا
للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا للمتبوع فان الحد لانه تفصيلي ليست كذلك المحدود فان اختلف
جهتا الدلالة المعتبر وحدتها في الترادف والتابع لا يتلفظ منفردا عن متبوعه علي شي فان نطشان
انما يتلفظ اذا ضم الي عطشان وقيل عطشان نطشان لا منفردا وهو تمانيا في الترادف هذا
والمراد من الحد الذي ليس مرادفا للمحدود هو ما عدا الحد اللفظي واما اللفظي فمرادف فلا منافي

هذا قولهم ان الحد اللفظي هو التعريف بلفظ اشهر مرادف كما تقدم بيانه **قال** رحمه الله الحقيقة
لفظ مستعمل في معنى اولي **أقول** الحقيقة فعيلة من حق اذا ثبت فهي اما بمعنى الثابتة او
المثبتة فعلى الاول التاء للتانيث وعلى الثاني للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير
والتانيث في فعيل بمعنى المفعول وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في وضع اول وفي الحاشية
اي بالفعل من لافظه ولفظة في للسببية كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان امراة دخلت النار في هرة وقول
الفقهاء يجب في الوضوء النية والمتبادر السببية القريبة فخرج المجاز الذي له حقيقة فانه
وان كان مستعملا بالفعل من لافظه بسبب وضع اول لكن سببية هذا الاستعمال بعيدة ولخرج
المحقق الشريف باخذ قيد الحيثية اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا
بالفعل لاخراج بعد تلفظ لافظه بحقيقته وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ
الغير بحقيقته انتهى وقوله اي بالفعل من لافظه بيان لان المراد من المستعمل هو المستعمل كذلك
فيرجع التعريف الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالفعل من لافظه بسبب وضع اول وليس ذلك
تقديرا في التعريف بل بيان لما هو الظاهر المتبادر منه فقيد بالفعل يخرج المجاز الذي تلفظ
بحقيقته فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول لكن لا من لافظه هذا ما ذكره المحشي
وفيه نظر فان لفظ الاسد الذي تلفظ زيد وقصد به الحيوان المفترس غير الذي تلفظ به عمرو وقصد
الرجل الشجاع فان اللفظ هو الكيفية القائمة بالهواء المجاور لفم المتلفظ وح فلا يصدق على
لفظ الاسد المستعمل في الرجل الشجاع وهو الذي تلفظ به زيد عند تلفظ الغير به وارادة معناه الحقيقي
انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد ما تركب من
الحروف المعينة على صورة معينة كلفظ الاسد وان تلفظ به الف لافظ وح فتقسيم الكلام ثم انه

على تقدير جعل في للسببية تكون متعلقة بالاستعمال لا مثل قولهم اللفظ مستعمل في المعنى الفلاني
بل مثل قولهم هذا اللفظ مستعمل في وضع الشرع على معنى انه مستعمل بسبب وضعه ابقاء الوضع على
من غير حمله على الموضوع له لاحتياجه الى زيادة قيد لا يصح التعريف بدونه وهو في اصطلاح
التخاطب ومن حيث ان المراد من السببية السببية القريبة يخرج المجاز الذي له حقيقة لان سببية
الوضع الاول لاستعماله بعيدة والسبب القريب له هو مناسبته للمعنى الحقيقي لكن المحقق الشريف
في حاشيته على شرح المختصر حكم بانه لا يخرج الا بقيد الحيثية **قال** واعلم انه لا بد في تعريف
الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب
وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز
الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسببه وضع اول في الجملة وان لم يكن استعماله
المجازي بسببه انتهى واورد عليه بعض المتاخرين في حاشيته بحثا حاصله ان كلام السيد يرجع الى ان التغاير
بين الحقيقة والمجاز باختلاف الحيثية والاعتبار فيصدق على اللفظ الغير المستعمل في معناه حال
عدم الاستعمال انه اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث انه مستعمل بسبب الوضع الاول ويرجع
الكلام الى ان التسمية بالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة على كونه حقيقة في
اي وقت من الاوقات ثم ان هذا المحشي اخرج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل بالفعل
فاللفظ المستعمل في معناه المجازي حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف ووجه نظره حمل المستعمل في
كلام المحقق الشريف على غير المستعمل بالفعل واقول ظاهر كلام المحقق الشريف انه اراد من المستعمل
المستعمل بالفعل بسبب الوضع الاول من حيث ان استعماله الفعلي بسبب الوضع الاول هو الحقيقة
واذا كان استعمال الحقيقي الفعلي بسبب الوضع الاول لا من حيثيته بل من حيث المناسبة للمعنى الحقيقي

ليكون اللفظ موضوعا بحسب وضع الشرع له اي للفظ

اي بسبب النسبة البعيدة

هو المستعمل

فيرجع الكلام بعد قيد الحيثية الى ان اللفظ المستعمل بالفعل

فهو مجاز راجح فيكون فيه دلالة على كون اللفظ حقيقة في اي وقت من الاوقات واما ما ذكره هذا
المحشي من خروج ذلك المجاز بارادة المستعمل بالفعل فغير صحيح فانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بد
من ارادة السببية القريبة التي يدل عليها الحيثية فان اللفظ حال استعماله في المعنى المجازي يصدق
عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول لان سببية الوضع الاول في الجملة لاستعمالها ظاهرة فلو
اريد بها القريبة او قيد الحيثية الدال عليها خرج كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثة
لغوية وشرعية وعرفية والنسبة فيها الى الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها
قال رحمه الله والمجاز في غيره لعلاقة اقول المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور نقل
الى الفاعل اي الجائز اطلاقا لاسم الجزء اعني المصدر على الكل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في
غير وضع اول لعلاقة بين المعنى الموضوع له اولا وغيره والعلاقة هي اتصال ما بين المعنيين وقيد
لعلاقة احتراز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء لعدم العلاقة اعلم ان الحاجبي وبعض
الاصوليين عرفوا المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح واحترزوا بقولهم على
وجه يصح عن مثل استعمال الارض في السماء والاستاذ المص مد ظله عدل عن ذلك الى قوله لعلاقة وكتب
في الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه يصح الى هذا ان العلاقة مقتضية للصحة
وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
والتخلف لمانع عن المقتضي جائز انتهى وهو جيد لكن ما ذكره في فائدة قولهم على وجه يصح اعني شموله
لمذهبي القائلين بوجوب النقل في آحاد المجازات وعدمه لا يخفى فائدته لان قولنا لعلاقة
يشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين بوجوب النقل لزعمهم
ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس لعلاقة فقط بل لجامع شيء آخر وهو النقل بل ربما يقال ان العلاقة

لا اعتبار لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان المص مد ظله انما كان منكرا لذلك القول لانه سيطلع
بعد ما يلتفت الى كون التعريف منطبقا عليه قال رحمه الله ولا شيء منهما قبله اقول اللفظ
بعد وضعه وقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا لعدم صدق شيء من حديهما عليه لان جنسهما
المستعمل ولم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال قال مد ظله وحصرت في خمسة وعشرين
اقول بعد ما تبين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة لا جرم وجب بيانها فنقول انواع
العلاقة مما اختلف في عددها والمشهور ما ذكره الاستاذ المص مد ظله من انها خمسة وعشرون
وفي الحاشية الحصر في هذا العدد للقدماء وهذا تفصيلها السبب للمسبب كالمطر للنبات الثاني
عكسه كالاثم للخمر الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس
الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار لاعتزال النساء السابع المشابه
للمشابه كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالشفر للشفة
العاشر الخاص للعام كزيد للعلماء الحادي عشر عكسه كعكسه الثاني عشر حذف المضاف نحو واسئل القرية
الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اي جلي الرابع عشر المجاورة كجري الميزاب الخامس عشر الاول اليه
اني اعصر خمرا السادس عشر ما كان عليه وآتوا اليتامى اموالهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس لحضاره
الثامن عشر عكسه كعكسه التاسع عشر الآلة لذيها كاللسان للذكر العشرون البدل للمبدل كالدم للدية
الحادي والعشرون النكرة المثبتة للعموم علمت نفس الثاني والعشرون المعرف باللام لواحد نحو ادخلوا
الباب الثالث والعشرون الحذف يبين لكم ان تضلوا الرابع والعشرون الزيادة ليس كمثله شيء الخامس والعشرون
الضد للضد ولا يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل كرد الحاجبي والآمدي اياها الى خمسة والرازي الى
اثني عشر ورد غيرهما الى اثنين اثني والخمسة التي ردها الحاجبي والآمدي اليها هي الاشتراك في

الصفة والكون والاول والمجاوره اما الرازي فردها الى اثني عشر وهي المسبب للسبب وعكسه وتسمية
الشيء باسم مشابهه وتسمية الشيء باسم ضده وتسمية الجزء باسم الكل وعكسه والاول والكون
والمجاوره والمجاز العرفي كالدابة في الحمار والمجاز بسبب الزياده وتسمية المتعلق باسم المتعلق
وبعضهم ردها الى اثنين المشابهه وعدمها وكل ذلك اختلاف في اللفظ وبعد التحقيق فالجميع
يرجع الى شيء واحد هو ما ذكره الاستاذ المص في المتن هذا وجعل قوله تعالى ليس كمثله شيء من باب
المجاز باعتبار الزياده هو للتقريب الى افهام المبتدئين والا فالتحقيق ان الكاف ليست زائدة
وليس هناك مجاز باعتبار الزياده وان الكلام مورد لنفي المثل على سبيل المبالغه وتقريره ان ذاته
تعالى ليست مما لا يعتبر الانكار بوجه بها انما الكلام في المثل وعدمه فاذا انتفى مثل مثله لزم نفي المثل
البته لانه لو وجد المثل لوجد مثل المثل لان ذاته تعالى متحققة فهي مثل مثلها فيلزم التناقض اعني نفي
مثل المثل مع ثبوته وحاصله نفينا مثل المثل متحققا ونظيره قولهم ليس لاخي زيد اخ فانه صادق
يكون بانتفاء اخ زيد لانه لو كان له اخ كان زيد اخاه فيصدق ان لاخ زيد اخا قال رحمه الله
ويكفي عن نقله اقول لا كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل اللغة انما الكلام في انه هل يشترط
في آحاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت استعمال نوع العلاقة فالمشهور بين الاصوليين
وعليه المص وهو الحق عدم اشتراط نقل آحاد المجاز بل يجوز لكل احد ان يخترع ما شاء من التجوزات
مع ثبوت نوع العلاقه وذهب جماعة الى شرط نقل آحاد المجاز عن اهل اللغة حتى لا يجوز استعمال
مجاز لم يكن العرب قد استعملته بخصوصه لنا على الاول انه لو كان النقل شرطا لتوقف اهل العربيه
في تجوزاتهم واستعاراتهم على النقل لانه ضروري ولم يجوزوا عنه منها والمتتبع لكلامهم يحكم بعدم
ذلك ويجد لهم مجازات واستعارات متجددة لم تستعمل قبل قالوا لو كان التجوز بمجرد العلاقة

[margin] انكم — وعلى تقدير وجود المثل يكون [illegible] مثل المثل

كافيا المجاز نخلة الحايط الطويل للمشابهة المنقول نوعها وشبكه للصيد للمجاورة وابن للاب
للسببية والتالي باطل فكذا المقدم قلنا نوع العلاقة مقتض لصحة الاستعمال وتخلف الصحة
عنها المانع لا يقدح في كونها هي المقتضية له فان عدم المانع ليس جزء المقتضي ثم لو يلزمنا نفي
المانع بل نعلم انه لو كان ممتنعا استعماله مع وجود العلاقة نحكم بوجود مانع هناك اجمالا وان لم نعلم
به ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع قال
رحمه الله وقد تعرف بالسلب ولا دور اقول يعرف كون اللفظ مجازا اما بالضرورة بان يصرح اهل
اللغة انه مجاز او يذكروا حد المجاز او خاصته او بالنظر وذلك بوجوه منها صحة سلب المعاني الحقيقية
عن مورد الاستعمال في نفس الامر كالحمار للبليد فانه يصح انه ليس بحمار والقيد الاخير للاحتراز عن مثل
قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات الانسانية عنه وقوله ولا دور دفع للاعتراض
الوارد على كون صحة السلب من علامات المجاز وحاصله ان المجاز لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عن مورده لان سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني الحقيقية عنه
لا يصح الا اذا علم انه ليس بشيء منها والعلم بانه ليس شيئا منها يتوقف على العلم بكونه مجازا فيستلزم
وعلى كل حال فالدور لازم والجواب ان المراد من قولنا صحة السلب من علامة المجاز انا اذا اعلمنا المعنى
الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم مراد القايل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد
ان المراد المعنى المجازي وذكره ظاهر ولم يتعرض المص لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور
وعدم اندفاعه بالجواب المذكور فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة
بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله
ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن ان يستعمل اللفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل آخر وجد فيه

[margin] لا يخفى انه يمكن دفع هذا التوجيه بان [illegible] من العلامة العلامة الاولى فان علامة الحقيقة [illegible] المجاز [illegible] المورد المعنى عنه

ذكر المعنى فيه كقوله تعم واسئل القرية فان السؤال قد استعمل في هذا المحل اعني نسبة السؤال الى القرية
بسبب تعلقه باهلها ولم يستعمل في محل آخر مثل اسئل الجدار وان وجد فيه ذلك السبب اعني تعلق السؤال
بالاهل وهذا اولى مما قال بعضهم في شرحه لتهذيب العلامة ان القرية قد يسكنها اهلها ولا يمكن
ان يدخل الجدار اهله لان عدم الاطراد انما يكون بالنظر الى لفظ واحد وقوله عند الله ولا ينعكس معناه
ان الاطراد ليس دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع والاولى ارجاع قوله ولا ينعكس الى
العلامتين اما الاولى فلما عرفت من ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي ليس علامة الحقيقة فان لفظ
العام اذا اطلق على الخاص من حيث الخصوص كان مجازا مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد
واما الثانية فلاطراد المجاز ثم ان ههنا اعتراضا مشهورا واردا على عدم كون الاطراد علامة المجاز
وحاصله انا نجد بعض الالفاظ غير مطردة في معانيها الحقيقية فان الفاضل موضوع لذي العلم و
يطلق عليه تعم مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تعم مع كمال جوده والقارورة
موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاج مما يستقر فيه الاشياء والجواب انها مطردة
فيما وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شانه الجهل لا انه ذو العلم مطلقا والسخي بمن شانه البخل لا انه
ذو الجود مطلقا والقارورة بكونه زجاجة لا ما يستقر فيه مطلقا **قال** رحمه الله وفي القرآن كثير
واسماؤه توقيفية **اقول** ذهب الظاهرية الى عدم وقوع المجاز في القرآن والحق وقوعه فان قوله تعم
واسئل القرية وجدارا يريد ان ينقض وجزاء سيئة سيئة مثلها وامثاله كثير من قبيل المجاز
وما تمحلوه في الحمل على الحقائق كما يقولون في واسئل القرية ان المراد اسئل جدرانها فانها تجيبك
بناء على ان ذلك معجزة ليعقوب عليه السلام ونحو لا يخفى بعده وايضا يمكن في صور معدودة ولا يمكن في
غيرها من المجازات التي بلغت في الكثرة الى حد يحصل القطع بذلك والحاصل ان المخالف اما يقول

فان جزاء السيئة حسنة لا سيئة والاطلاق على سبيل المجاز

بلغ

ان هذه الالفاظ حقائق فيما اراده سبحانه وانها وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد لانا نعلم
ضرورة ان ذلك لم يرد الا على وجه التشبيه او نحوه واما ان يقولوا انها مجازات في اللغة الا انها صارت
حقائق شرعية فيما اطلقت عليه فباطل ايضا والا لسبق الى الفهم هذه المعاني منها عند اطلاقها مجردة
وهو باطل استدلوا بانه لو وقع في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعم والتالي باطل اما الاولى فلان
من اتصف بشيء صح اشتقاق صفة له منه تحمل عليه واما الثانية فللاتفاق على عدم جوازه والجواب ان
اريد صحته مطلقا فالملازمة ممنوعة كيف واسماؤه تعم توقيفية يجب تلقيها من الشارع واليه اشار
بقوله واسماؤه توقيفية وان اريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع **قال** رحمه الله وهو اولى من الاشتراك
واغلبيته تغلب عن ايه مع معارضتها بمثلها **اقول** اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك
واحتمل اللفظ لان يكون مجازا او مشتركا فالمجاز اولى من الاشتراك فليحمل اللفظ عليه لوجهين الاول
كثرة المجاز في اللغة بالنسبة الى المشترك ويعلم ذلك بالاستقراء حتى ان ابن جني بالغ في ذلك وقال
ان اكثر اللغة مجاز والكثرة امارة الظن فالحمل عليه اولى الثاني انتفاء مفاسد الاشتراك فان من مفاسده
انه يخل بالتفاهم عند العراء عن القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي ومع عدمها
على الحقيقي ومنها تعدد قرائنه بحسب تعدد معانيه بخلاف المجاز ومنها انه قد يؤدي الى مستبعد او ضد
نقيض المراد فان قيل الاشتراك او ليغز المجاز لنلزا باستحد ومنها استبعاد المكلف للامتثال اذا كان
كما مر سابقا ومنها اطراده بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد بخلاف
المجاز فانه يحتاج الى الحقيقة والى ما يصلح مجازا والى علاقة يحصل بحسن لاجلها جعله مجازا وما
يحتاج الى واحد اولى مما يحتاج الى اشياء ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالتوجيه اي ايراد
كلام ذي وجهين يحتمل معنيين نحو ليت عينيه ونحو ذلك قلنا اغلبية المجاز وكثرته تغلب عن ايه الاشتراك

وفوايد فان هذه المزايا والفوايد انما تعتبر لكونها توجب الظن بغلبة الاشتراك على المجاز وذكر
لا يعتبر مع تحقق اغلبية المجاز لما ذكرنا من ان اكثر اللغة مجازات على ان ما ذكر من فوايد الاشتراك
معارض بمثلها في المجاز فان من مزايا المجاز ما تقدم ذكرها من عدم الاخلال بالتفاهم
وعدم تعدد القراين ونحو ذلك ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالسجع كقولك حمار ثرثار
ولو قلت بليد تلتاث لغات والمطابقة كقولك الحنث للاشهب ادهم بخلاف قيد والمجانسة
نحو سبع سابغ بخلاف شجعان ونحو ذلك فتكون من مزايا المجاز في مقابلة من مزايا الاشتراك وسلم
اغلبية المجاز واكثريته عن المعارضة من طرف الاشتراك فيكون الحمل عليه اولى وقد يقال ثبوت
المطلوب انما يتم لو ثبت سبق وضع اللفظ لمعنى فح لو دار بالنسبة الى المعنى الآخر بين المجاز والاشتراك
قدم المجاز لكن ثبوت سبق الوضع لاحد المعنيين لا يخلو من اشكال اذ يحتمل السبق للمعنى الآخر
وينعكس المط فتامل المقام **قال** رحمه الله تعالى ولا يستلزم الحقيقة كل تجوز والغاية
صحته **اقول** لا كلام في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز بل يجوز ان يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع
له من غير ان يستعمل في معنى آخر مناسب له انما الخلاف في استلزام المجاز الحقيقة فهل يجوز ان يستعمل
اللفظ في غير الموضوع له ولا يستعمل فيه ام لا الاكثر على عدم الاستلزام ايضا وهو الحق وذهب
جماعة الى الاستلزام لنا على ذلك ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة وهي رقة القلب التي لا تتصور
في حقه سبحانه فهو فيه مجاز مع انه لا يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو غيره تعالى قطعا والا لجاز
اطلاقه عليه ولم يجز قطعا لا يقال قد اطلق على غيره تعالى كقول الشاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب
وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ورحمن اليمامة لانا نقول ذلك شاذ مردود في عرف
اهل اللغة قالوه في تعنتهم في كفرهم فلا يتمسك به فان قيل يجوز ان يكون قد اطلق في اللغة على غيره تعالى

ثم هجر شرعا او عرفا فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز الاستعمال في المعنى
الحقيقي في الجملة كاف في اثبات المط الذي هو عدم استلزام المجاز الحقيقة لانه مجاز ح ولا حقيقة
هذا وللقايل ان يقول الرحمن وان كان بحسب اصل الوضع مجازا بالنظر اليه سبحانه لكنه صار حقيقة
عرفية فيه تعالى فانا نعلم قطعا تبادره الى الفهم عند اطلاقه وذلك علامة الحقيقة فلا يتم الاستدلال
المذكور وقد يدفع بعدم الحقيقة اول الامر وهو كاف في ثبوت المط قالوا لو لم يستلزم لزم
خلو الوضع عن الفايدة وهو باطل بيانه ان الفايدة في الوضع افادة المعاني المركبة كما هو المشهور فلو وضع
اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه لم يحصل وقوعه في التركيب فلا يكون لوضع اللفظ فيه فايدة الجواب منع
الملازمة قولك فايدة الوضع افادة المعاني المركبة قلنا انحصار الفايدة فيما ذكرت ممنوع فان وضع
اللفظ لمعنى ليصح التجوز فيما يناسبه فايدة ايضا واليه اشار بقوله رحمه الله والفايدة صحته على انا نمنع
بطلان التالي ونقول ليس كلما يصدق به فايدة تترتب عليه فايدته بل يتخلف عنه لفقد شرط
او نحوه **قال** رحمه الله وفي نحو انبت الربيع البقل وجوه اربعة مشهورة **اقول** لما ذكر المجاز
اللغوي واحكامه اراد ان يبين الخلاف الواقع في انبت الربيع البقل وان المجاز فيه عقلي او لغوي
فنقول الوجوه الواقعة فيه اربعة ثلثة منقولة ورابعها غير منقول فالاول وهو مذهب عبد القاهر
والامام الرازي ان المجاز فيه عقلي لا لغوي نظرا الى الاسناد ولم يتجوز في شيء منهما وانما وقع التجوز في الاسناد
باعتبار ان الفعل قد اسند الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه فيكون التصرف في امر عقلي لا لغوي الثاني
قول الحاجبي وهو ان الفعل موضوع للنسبة الى ما هو صالح لان يكون فاعلا حقيقة فاذا استعمل في غيره
كان مجازا فهو في مثل ذلك مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو الله تعالى تسببا عادة
او ملابسة اخرى ففي مثل انبت الربيع البقل الفعل فيه مجاز عن التسبب العادي اي عن ما هو سبب عادة

الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة بالكناية وان المجاز في المسند اليه فقط وانه استعمل
بالكناية عنده هي تشبيه شيء بشيء ويذكر المشبه ويراد المشبه به ادعاء بواسطة قرينة وهي اثبات شيء من
لوازم المشبه به المساوي له للمشبه فعنده ان المراد بالربيع في هذا التركيب معناه الحقيقي بادعاء انه قادر
مختار بقرينة نسبة الانبات اليه ويرد عليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا ومقصودا بصورته لا
يوجب ان يكون الاسناد اليه حقيقة وايضا الاستعارة بالكناية عنده من اقسام المجاز اللغوي فيكون
المسند اليه في هذا التركيب مجازا مع انه لا قائل بان المراد منه معناه الحقيقي بادعاء انه من افراد المشبه به
وادعاء ذلك لا يوجب كونه مجازا وفي ذلك كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح لا يقول
بلزوم التخييلية للمكنية وان هذا التركيب مما اشتمل على المكنية فقط فما ذكره العضد من انه لا
تخييلية لا يخفى ما فيه الرابع ان تكون استعارة تمثيلية بان يشبه الصورة الحاصلة من تعلق انبات الله البقل
بالصورة الحاصلة من تعلق انبات الربيع البقل واستعارة الثاني للاول كما يشبه صورة المتردد في
امر بصورة المتقدم والمتاخر ويستعمل الالفاظ الدالة على الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا
الا انه لم ينقل عن احد من علماء العربية قال رحمه الله والحقيقة الشرعية المتنازع فيها شائعة في كلام الشارع
محل كلام والظاهر ثبوتها التبادر وفيه ما فيه ولا يلزم عدم عربية القرآن اقول لا كلام في وجود
الحقيقة اللغوية كالانسان والفرس ولا في الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على
الارض المخصوصة فانها ذات القوائم الاربع ولا الخاصة لكل طائفة انما الذي وقع فيه الخلاف وطال
فيه التشاجر بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد بها اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى بحيث
اذا اطلق فهم منه بالنظر الى اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة كالصلوة للاركان المخصوصة بعد كونها
في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المتداولة شرعا فهل هي موضوعة للمعاني الشرعية بوضع الشارع او انها

في كلامه

في كلامه مجاز في المعنى الشرعي وفائدة الخلاف تظهر عندما يقع في اطلاق الشارع لفظا منها مجردا عن القرينة
محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل ح على المعنى اللغوي او الشرعي فان قلنا بثبوتها يحمل على
المعنى الشرعي والا فعلى اللغوي والاستاذ المحقق فصل المقام وقال ان الحقيقة الشرعية ان كانت
للمتشرعة اي لاهل الشرع فهي شائعة اي ثابتة ثبوتا شائعا بلا خلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر
اليهم لكثرة دورانها وتداولها فيما بينهم ومسيس حاجتهم الى التعبير عنها فهي بحيث لو اطلقت في كلامهم من
غير قرينة يتبادر منها المعاني الشرعية فيحمل في كلامهم عليها واما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى
ان الشارع نقلها الى هذه المعاني بحيث تحمل في كلامه مجردة عن القرينة عليها ففيه كلام بناء
من زعم الدليل على ذلك وقد يتاتى في الظاهر ثبوتها التبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع
الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة وفيه نظر فان تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع
هذه الالفاظ ان كان بالنظر الى اطلاق الشارع فممنوع بل اول البحث وان كان بالنظر الى اطلاق المتشرعة
فلا يفيد لان اللازم ح كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما القاضي الباقلاني فقد نفى وجود
الحقائق الشرعية واختلف في تفسير مراده فقيل انه اراد انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة فلم
تصر حقائق شرعية وقيل انه اراد انها مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة في معانيها
فهي متفقات على معانيها اللغوية والتفسير الثاني باطل لان الصلوة لو كانت باقية في المعنى اللغوي
وهو الدعاء او الاتباع لما صح اطلاقها حال عدمهما كما في صلوة الاخرس والمنفرد الذي لا دعاء
في الاول ولا اتباع في الثاني فان قلت الاول ايضا باطل للقطع بانها حقائق في المعاني الشرعية
لفهمها بلا قرينة قلنا ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع وهي يجوز ان تكون فيه مجازات
لم تبلغ رتبة الحقيقة واقول يمكن ان يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بان الاصل عدم النقل

الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقائق تستلزم النقل المخالف للاصل فيترك فانه فلم
خالفنا الاصل لدليل قلنا دليلكم لا يتم فلا نخالف الاصل لاجله استدل النافون للحقيقة الشرعية بانها
لو وقعت لما كان القرآن عربيا والتالي باطل اما الاولى فلانها على ذلك التقدير غير عربية لان العربية
ما وضعه العرب لا غيرهم مع اشتمال القرآن عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته لان ما بعضه خاصة غير عربي
غير عربي واما الثانية فلان القرآن عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب منع الملازمة قوله على
ذلك التقدير غير عربية قلنا ممنوع فانها تكون حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة
وان لم يسمع آحادها من العرب عربية لثبوت تجويز العرب نوع العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على الكل
المصحح لاطلاق الصلوة على المجموع مجازا او نحوه سلمنا عدم عربيتها لكن لا نسلم ان القرآن بكليته
عربي والآيات لا تدل على ذلك فان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يعود الى السورة
وبعض القرآن قرآن لاشتراك الكل والجزء في المعنى الى الجميع واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن
عربيا كونه بالكلية كذلك فلا يضر وقوع مثلها فيه سلمنا عربية الجميع وعدم عربية هذه الالفاظ
لكن لا نسلم خروجه بهذه الكلمات عن العربية فان الشعرات النادرة البيض في الفرس الاسود لا تخل
باطلاق الاسود عليه غايته ان اطلاق العربي على القرآن يكون على سبيل المجاز والاطلاق وان كان الاصل
في الحقيقة لكن قد يرتكب المجاز لدليل يعينه وهو الدليل على ثبوت الحقائق الشرعية وقد عرفت ما فيه
قال رحمه الله وفيه المعرب كمشكوة وسجيل دون ابراهيم فانه علم اول المعرب هو اللفظ
الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول
اللام والاضافة ونحوها وقد اختلف في وقوعه في القرآن فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق وذهب
جماعة الى عدم الوقوع لنا ان المشكوة في اللغة الهندية والسجيل والاستبرق من اللغة الفارسية

والقسطاس

والقسطاس من اللغة الرومية وكل منها قد تصرف فيه العرب واجروا عليه من احكام كلامهم من التنوين ودخول
اللام ونحوها وليس المعرب الا هذا مع انها واقعة في القرآن لا يقال يجوز ان تكون هذه الالفاظ مما
اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور لانا نقول نحن ندعي الظهور في ذلك لا القطع وما ذكرنا
يثبته والاحتمالات البعيدة انما تضر في القطع لا الظهور قالوا قال تعالى ءاعجمي وعربي والاستفهام
للانكار فيكون نفيا لكونه متنوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه كذلك فيكون منتفيا
قلنا ليس المراد نفي التنويع كما ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا والمخاطب عربيا لا يفهمه يدل على ذلك
سياق الآية اعني قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته ءاعجمي وعربي الآية
فانه يدل على انه لو اتى اعجميا لتمسكوا بكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي وهذا صريح في ان المراد
نفي كونه اعجميا لا يفهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ كانت مفهومة لهم فلا يندرج تحت الانكار
سلمنا ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي لكن نقول هذه الالفاظ لما صارت بسبب التعريب
ملحقة بكلام العرب صح ان القرآن غير مشتمل على غير العربي الذي هو الاعجمي الصرف فتامل ثم انك
بما تلونا عليك من معنى المعرب وانه الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك
الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه انما يتحقق في اسماء الاجناس دون الاعلام
فانها باعتبار الوضع العلمي ليست مما وضعت في اصل اللغة انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما
من الموضوعات بحسب اصل اللغة وايضا عدم تصرف العرب في الاعلام بشيء من تصرفاتهم يقتضي عدم
تعريبها فلا يكون من المعرب في شيء والاستدلال باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة والعلمية مع وقوعه
في القرآن لا يتم اذ استعمال العرب له في معناه ليس باعتبار الوضع الاصلي بل باعتبار الوضع العلمي الذي
لا يتحقق التعريب قال رحمه الله فصل الواو العاطفة لمطلق الجمع لنقل اللغويين وقولهم انها في المختلفة

كالمتفقة وورودها في التفاعل مع القبلية والبعدية وصدقها مع المعية وسوء الفهم البوح بابهامها

أقول هنا حروف يحتاج الي بيانها فمنها الواو العاطفة وقد اختلف فيها فالمشهور وهو الحق انها للجمع المطلق اي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو ضرب زيد عمرا وفي او في ذات نحو ضرب وقام زيد من غير ان يكون فيها دلالة على حصولها في زمان واحد وهو المعبر عنه بالمعية او في زمانين مع تأخر ما دخلت هي عليه وهو المعبر عنه بالترتيب وان كان كل منها محتملا في الوجود وذهب جماعة من البصريين والكوفيين ومنهم الفراء والفراي الي انها للترتيب اي تفيد بنفسها تأخر ما دخلت هي عليه واما كونها للمعية بمعنى افادتها حصول المتعاطفين في زمان واحد فما لم يقل به احد لنا على المذهب المشهور وجوه منها نقل اهل اللغة على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون والبصريون والكوفيون على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق ومنها ان اهل اللغة قالوا ان واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتفقة لانهم لما لم يتمكنوا في جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف فقولك جاءني زيد وعمرو وبكر بمنزلة قولك جاء الزيدون وكما ان الثاني لا يفيد الا الاشتراك في الحكم من غير افادة ترتيب فكذا الاول المشتمل على واو العطف فان قيل اشتراك الواوين في ان كلا منهما يفيد الاشتراك في الحكم لا ينفي افادة الواو العاطفة فائدة زائدة عليه وهو الترتيب قلنا نص بعض اهل اللغة على انهما متحدان فايد نفيهما من غير زيادة يندفع هذا الاحتمال ومنها ان الواو قد يستعمل في كلام من يوثق به فيما يمتنع معه الترتيب كقولك تقاتل زيد وعمرو فان التفاعل يقتضي صدور الفعل عن الفاعلين معا من غير ترتيب وهو المعتبر في مفهومه فيكون الواو فيه لغير الترتيب والاصل في الاطلاق

الترتيب والمعية

الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ومنها ان الواو قد وردت مع القبلية كما تقول جاءني زيد وعمرو قبله ومع البعدية كما تقول جاءني زيد وعمرو بعده ولو كانت للترتيب للزم التناقض في الاول لفهم بعدية عمرو من الواو وقبليته من لفظ قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية من الواو ايضا والتالي باطل لوقوع هذا في كلام من يوثق بهم والاصل في الاطلاق الحقيقة أقول في الدليل شيء وذلك لان الواو لو كانت ظاهرة في الترتيب لا يلزم التناقض مع التصريح بالقبلية فان المعنى الظاهر للفظ قد يتخلف عنه لقرينة ولا التكرار مع البعدية فان التصريح يفيد النصوصية ثم ان ما ذكرنا من تقرير الدليل هو الظاهر الصافي ولها محمل آخر ذكره المص في الحاشية حيث قال والعبارة محمل آخر وهو ان يكون المراد انها وردت في القرآن مع قبلية مدخولها تارة وبعديته اخرى كما قال سبحانه وتعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية اخرى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب لتناقضا اذ القصة واحدة وللقائل ان يقول يجوز ان يكون استعمالها في احديهما لمطلق الجمع مجازا او يكون كل منهما قرينة مجازية الاخرى فان التاسيس خير من التاكيد وحاصل الدليل على هذا المحمل ان الواو وردت في قصة واحدة مرة مع بعدية مدخولها واخرى مع قبليته كما في قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي كونها للترتيب لتناقض الكلام كما لا يخفى وهو باطل وخاصية كلامه نعم ثم الاعتراض في الحاشية يمكن دفعه بانها اطلقت في هاتين الآيتين على مطلق الجمع والاصل في الاطلاق الحقيقة فان قالوا الاصل قد يخالف لدليل ونحن قد اقمنا الدليل على كونها للترتيب قلنا ادلتكم غير تامة بل مجروحة باجمعها فلا يخالف الاصل لاجلها ومنها ان الواو قد يصدق في صورة يعلم صدور الفعل عن المتعاطفين

اي المراد بالتالي لزوم التكرار

اي خصوصا

انتهى

فان الواو لو كانت للترتيب

في وقت واحد بصدق قول القايل جاء زيد وعمرو

مقام غير ترتيب فانه اذا جاء زيد وعمرو بالاجماع ولو كانت للترتيب لكان هذا القايل
كاذبا في هذا القول فقد اطلقت مع عدم الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة والفرق بين هذا
الدليل وما قبله ان الاول يدل على عدم الترتيب بسبب ورود الواو في كلام يمتنع معه الترتيب
وهذا يدل عليه بسبب ان التكلم بها في حال لا ترتيب فيه فاختلفا صورة وربما يوجد اقلنا
في الحاشية ومنها انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله سالت الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم
بايهما نبدا فقال عليه السلام ابدوا بما بدا الله به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك
لانهم اهل اللسان واعلم ان الخصم قد استدل على كونها للترتيب بقوله عم بعد ورود هذه
الاية ابدوا بما بدا الله به قال هذا الكلام منه عليه السلام يدل على وجوب الابتداء بما هو مقدم على
ابتداء الله تعالى به ولو لم تكن الواو للترتيب لما كان ابتداء الله تعالى علة لوجوب ابتدائنا به ورد
بان المستفاد من قوله عم ابدوا بما بدا الله به ترتب وجوب الابتداء على مطلق ابتدائه تعالى لا على
ابتدائه من حيث ان ما بدا به معطوف عليه بالواو ليلزم ما ذكرتم هكذا ذكره المحقق الزريعي في حاشيته
على شرح العضدي واعترض عليه بعض المتاخرين بان ماهية الابتداء من حيث هي لا تصلح علة لوجوب
شيء والنبي صلى الله عليه وسلم رتب وجوب ابتدائنا على ابتدائه تعالى فتعين ان يكون علة الوجوب هو الابتداء
الخاص اعني الابتداء بطريق العطف فيتم كلام الخصم وفيه نظر فان عدم علية الابتداء المطلق لا يوجب
علية الابتداء الخاص اي الابتداء بطريق العطف فان التقديم لما كان غالبا يكون لشدة الاهتمام
فيمكن ان يكون فهم الوجوب منه او نقول يجوز ان يكون حصل بالوحي ان تقديمه لوجوب الابتداء
به فح يكون وجوب الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه تعالى به فتامل واقول بعد التسليم
يكون دلالة الترتيب من خارج والكلام في الاستفادة من اللفظ قال رحمه الله واستفاد الجمع

من جوهر اللفظ بدون الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو مدفوع باحتمال الاضراب
وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامره وهذا الدليل اقول القايلون بان الواو
للترتيب استدلوا على ذلك بدليلين الاول قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر اللفظ بدون
الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو بدون الواو يفهم من كلامه اجتماعهما في المجي فلو لم
يكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فايدة والجواب بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو لم نخرج هذا
الاحتمال ومثل ذلك فايدة عظيمة وايضا الفهم من دون العطف بالدلالة العقلية وهم قد لا يكتفون
بها وايضا الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف يعلم انها مقصودة
الثاني قالوا لما امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج انكر عليه اصحابه وقالوا ان الله تعالى قال واتموا
الحج والعمرة لله ولولا ان الواو للترتيب لما انكروا عليه لان المقصود حينئذ الاتيان بهما معا من غير
ملاحظة تقديم احدهما مع انهم اهل اللسان والجواب عن الدليل من وجهين الاول ان انكارهم عليه
معارض بامره بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امر بذلك مع ان اصالته في اللسان واللغة بلغت
حد الايمكن وصوله الثاني ان امره بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من دلالة انكارهم عليه
على الترتيب فان انكارهم عليه يجوز ان يكون لاجل فهمهم من الواو الجمع المطلق اعني وجوب اتمام العمرة
والحج سوا كان بتقديم العمرة او تاخيرها فامره لهم بتقديم العمرة رفع للعموم وتخصيص له باحد فرديه
فكان علة لانكارهم وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف مسايل منها الوقف وكذلك في بيع داري
وعبدي فلا يجوز بيعهما معا ولا يتقدم بيع العبد على الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال ان كلمت
اخاك واباك فانت علي كظهر امي فيحرم كلامهما مطلقا على الاول او بشرط تاخير كلامهم على الثاني انتهى
وبيانه في الاول ان الوكيل لا يتخطى النحو الذي وكل فيه فعلى الترتيب كان موكلا في بيع الدار مقدما

لم يحصل افادة الجمع قطعا لانه يحتمل ح ان يكون الاول معرضا عنه بالثاني فلا يتقرر الواو صح

المقصود بدل

الاتهم

تكليمهما

على بيع العبد فلا يجوز ذلك التخطي عن ذلك واما الثاني فمبني على القول بصحة الظهار معلقاً على شرط
لا صفة كما هو المشهور بين علمائنا والاظهر فاستدل على اصله وعلى الصحة فالشرط المعلق عليه الظهار من تكلم
الاخ اولاً ثم تكليم الاب فلا يقع بتكليم الاب عقيبه او بتكليمهما معاً على القول بعدم الترتيب يقع
مطلقاً **قال** رحمه الله والفاء للتعقيب وهو في كل شي بحسبه كتزوجت فولدت واما قوله
تع فيسحتكم بعذاب فللمبالغة في القرب وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردنا هلاكها او
التعقيب ذكري **اقول** الفاء تفيد التعقيب اي كون ما دخلت عليه عقيب ما تقدمها وهو في
كل شي بحسب ما يمكن في ذلك الشي فتعقيب دخلت البصرة فبغداد غير تعقيب دخلت المسجد فالدار
وكذلك تعقيب تزوجت فولدت فانه ليس المراد ان الولاده وقعت عقيب التزويج بلا فصل زمان
بل المراد انها حصلت بعده بحسب ما يمكن في حصولها بعده وانما قلنا انها للتعقيب لاجماع اهل
اللغة على ذلك ويمكن ان يستدل عليه بوجوب وقوعها في الجزاء اذا لم يكن فعلاً نحو من دخل داري
فله درهم فان الجزاء لما كان متاخراً عن الشرط فلا بد ان يكون الداخل عليه لفظاً يفيد التعقيب
والتاخر فيكون الفاء للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم الى قسمين حقيقي كقولك جاء زيد
فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي وقوله تع فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو ذلك فان قيل
لو كانت الفاء مفيدة للتعقيب لما صح في قوله تع ولا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب والتالي
باطل لان الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في الآخرة
ولا فائدة ايضاً في قوله تع وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا فان مجي الباس هو الاهلاك لا انه
متعقبه والجواب عن الاولى انه استعمل الفاء هنا في التعقيب على سبيل المجاز لانها للتعقيب كما

ذكرنا

ذكرنا بالدليل المتقدم وكونها حقيقة في غيره مستلزم للاشتراك والمجاز خير من الاشتراك والفاء مفيدة
في كما للمبالغة في قرب وقوع مدخولها فان وعيده تعالى لما كان كالواقع المتعقب لما تقدم وعن
الثانية من وجهين احدهما ان المراد اردنا اهلاكها والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في كلامهم
العزيز كقوله تعالى واذا قرات القران فاستعذ بالله وامثاله ولا شك ان مجي الباس يعقب ارادته
الثاني ان يقال ان التعقيب فيها ذكري اي ذكر مفصل بعد مجمل وهو قسم من التعقيب الذي هو مفاد
الفاء كما عرفت ونظير هذه الآية قوله تعالى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فانه لا تعقيب بينهما
والجواب بالوجهين المذكورين **قال** رحمه الله والباء لمعان منها التبعيض كما ورد به النص
الصحيح عن الباقر عم في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك في سبعة
عشر موضعاً من كتابه وقد بسطنا الكلام فيه في شرح الشمسية **اقول** اختلفوا في ان الباء
هل وردت للتبعيض اولا فاكثر علمائنا والشافعية على انها وردت للتبعيض وانكر الحنفية
والمالكية ذلك ومحل الخلاف دخولها على متعلق فعل متعد بنفسه كما في الآية الكريمة واما
اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل الاستاذ المعظم على
كونها للتبعيض بما رواه زرارة بن اعين في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين
علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله صلعم ونزل
به القران من الله تعالى لان الله تعالى قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم
قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين
ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان
الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما

لما كان غير متخلف كان الموعود به بمنزلة الواقع من دخولها وان كان متوقفاً الآن لما كان بوعيده تعالى تمم

بالراس ان المسح على بعضها ثم فرق ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس فضيعوه وهذا الكلام نص على ان الباء تكون
للتبعيض وهو وان لم ينهض حجة علينا الا انه يكفينا في اثبات ذلك واستدلت الشافعية
على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا مسحت براس اليتيم وبين مسحت راس اليتيم فان الاول تقتضي التبعيض
الشمول واجيب بان الفرق بين هذين القولين ليس بسبب ان الباء تفيد التبعيض فيما دخلت عليه
والشمول فيما لم تدخل عليه بل ان الباء فيهما للالصاق والفرق بينهما لان راس اليتيم مع الباء بمنزلة آلة
المسح وبدونها محل المسح واقتضاء الاول التبعيض باعتبار ان الآلة لا يشترط استيعابها في المسح
بل المعتبر فيها قدر ما يحصل به المقصود وبيانه ان المسح هو اللمس بباطن اليد فاليد آلة والممسوح
محل الفعل والآلة ليست مقصوده وانما هي واسطة في ايصال الفعل الى المحل فلا يجب استيعابها بل
يكفي منها ما يحصل به المقصود فاذا دخلت الباء على محل المسح كقولك مسحت براس اليتيم صار
شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه بالمسح لان المقصود ح اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه
يكفي منه بقدر ما يحصل به المقصود الذي هو الالصاق وهو يحصل بالبعض فاستفيدت البعضية
من ذلك لا من وضع الباء لها وفيه نظر فانا نفهم البعضية من ذلك القول والاصل عدم كونها من غير الباء فتامل
ويمكن ان يستدل على كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت وبما نقل عنه
الفارسي في قوله فلثمت فاها آخذا بقرونها • شرب النزيف ببرد ماء الحشرج • والى التبعيض ذهب
الكوفيون وقد اعترض الاصمعي على مجيها للتبعيض في نظمهم ونثرهم مع انه اشد انسا بكلام العرب واعرف
بمقاصدهم وذهب اكثر النحاة والمفسرين اليه في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض وذكر
صاحب القاموس للباء معاني متكثرة وعد من تلك المعاني التبعيض وذكر ابن هشام في كتابه مغني
اللبيب ان الباء تجي لاربعة عشر معنى وعد التبعيض من تلك المعاني قالوا انكر سيبويه مجيها للتبعيض في

بعض

في بعض من مواضع من كتابه وكذلك ابن جني فانه قال ان ذلك مما لا يعرفه اهل اللغة ولم ينقل
عنهم قلنا اما نحن معاشر الامامية فلا نعتبر انكار سيبويه وابن جني مجيها للتبعيض بعد وروده
صحيحا عن ائمتنا عليهم السلام الذين هم الاصل والمرجع والمعتمد واما الشافعية فلهم ان يجيبوا
عن ذلك بان انكارهما لذلك كالشهادة على النفي فلا تسمع وبعد التسليم نعارض بما نقل عن غيرهما
والترجيح معهم لان مدعي الورود اكثر واعلم ان في قول المص فلا عبرة الخ تعريضا بالعلامة حيث
رجح في التهذيب عدم كونها للتبعيض محتجا بانكار سيبويه وربما ذكرناه في الحاشية **قال**
رحمه الله فصل المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه **اقول** قد عرفت ان الالفاظ قسمان جامدة
ومشتقة والكلام هنا في المشتق منها ويشترط فيه ان يكون له اصل لانه لو كان في اصل اللغة منفردا
بنفسه غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا للاصل في حروفه الاصول لا الزوايد
فان الاصالة والفرعية لا بد فيهما من ذلك وتفصيل المقام ان المشتق ان اعتبر فيه موافقته للاصل
في حروفه الاصول اي بجوهرها مع الترتيب الخاص وموافقته له في معناه بان يكون فيه معنى الاصل
اما وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة كضارب من الضرب او مع نقيصة كالفرس من ضرب على
راي الكوفيين فهو المشتق بالاشتقاق الاصغر والا فان اعتبر فيه موافقته له في حروفه الاصول
فقط مع التناسب في المعنى نحو كنى من البيك وجبذ من الجذب فهو المشتق بالاشتقاق الصغير
والا فان اعتبر فيه مناسبة له في الحروف الاصول كتقارب المخرج ومناسبته له في المعنى فهو
الاكبر والا فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول يعتبر فيه الموافقة
في الحروف الاصول والترتيب والمعنى والثاني يشترط فيه الموافقة في الاصول لا الترتيب
مع مناسبة المعنى والثالث المناسبة فيهما ثم ان المناسبة في المعنى المعتبر في الثاني

والثالث يراد منها ما هو اعم من الموافقة فيه نحو جبذ من الجبذ او المناسبة فقط نحو كتي
من الثبك المتناسبين في الاخفاء اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص ظاهره يمكن تطبيقه علي
المشتق بالاشتقاق الاصغر والصغير لكنه رحمه الله في الحاشية قيده بما يخصه بالاصغر
قال فيها والمراد بالموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره
ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل واما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان
شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعني في الجملة خرج لكن يخرج الميمي ايضا وان لم نشترطها دخل
وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد لا يقال ماضي الخوف ولم لا يوافقانه
للقلب والنقص لانا نقول ظاهر ان المانع لا يرفع الموافقة في الاصل انتهي وانما خص التعريف
بالاصغر لانه المتبادر عند اطلاق المشتق كما هو مجزوم المتتبع هذا والاولي ذكر قيد الموافقة
في المعني ايضا لاعتبارها فيه كما عرفت وكانه لظهوره لم يذكره او لاستلزام الموافقة في الحروف
الاصول له فصار حاصل التعريف ان المشتق فرع وافق الاصل بالحروف الاصول والترتيب والمعني
فقيد الموافقة في الحروف الاصول يخرج المشتق بالاشتقاق الاكبر وهو الموافق في الحروف الزائدة
كالاستخدال والاستخراج وقيد الترتيب يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير ويدخل المصدر الميمي
كالمقتل من القتل ايضا لكن يبقي الكلام في المعدول هل هو مشتق ام لا فان قلنا باشتقاقه كما صرح
بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه وان قلنا بعدمه فان اعتبرنا المخالفة في المعني بوجه
خرج المعدول عن التعريف لانهم صرحوا بان المعدول يشترط فيه الاتحاد في المعني لكن يخرج الميمي ايضا
لعدم الاختلاف فيه وان لم يعتبر ذلك واكتفينا باصل الموافقة في المعني الشاملة للتغير والمتحد
دخل في الحد فكان الحد غير مانع وقد يخرج بارادة المصدر من الاصل في التعريف واعلم ان

كحبس من المنع وقعد من الجلوس

صح

الاشتقاق

ان الاشتقاق قد يحد باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعني والتركيب
فترد احدهما الي الاخر فتح فان اريد بالتناسب التوافق فقط كان حدا للاشتقاق الاصغر فان
التوافق في التركيب يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب وان اريد الاعم بحيث يكون
التناسب في التركيب متناولا لمثل جبذ من الجذب كان تعريفا للاعم وقد يحد باعتبار
العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا علي معني يناسب معناه
ثم ان تعريف المص للمشتق يعلم منه تعريف الاشتقاق بانه موافقة فرع الاصل في حروفه الاصول
وهذا حد له باعتبار العلم كما لا يخفي فان المراد ادراك موافقة فرع لاصل قال رحمه الله
وانواعه خمسة عشر اقول لا بد في الاشتقاق من مغايرة بين لفظي المشتق والمشتق منه لان
الاصالة والفرعية لا يتصور بدون ذلك والا كانا متحدين في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية
لا يقال فلك جمعا ومفردا فلا مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة فان الضمة مفردا غيرها جمعا
ثم ان التغيير اما بزيادة او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه التغيير اربعة وكل مشتق
فقد يقع فيه نوع واحد وقد يقع فيه اثنان وقد يقع ثلثة وقد يقع اربعة فما يقع فيه واحد اربعة اقسام
لان الزيادة اما حرف فقط نحو كاذب من الكذب او حركة فقط كنصر من النصر او نقصان حرف فقط
كخف من الخوف او حركة فقط كالضرب من ضرب علي راي الكوفيين وما يقع فيه اثنان ينقسم الي ستة
لانه اما زيادة حرف وحركة كضارب من الضرب او نقصانهما كعد من العدة او زيادة حرف ونقصان
حرف كديان من الديانة او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر او زيادة حرف ونقصان حركة
كعاد من العود او بالعكس كحتف من الحتوف وما يقع فيه ثلثة ينقسم الي اربعة اقسام لانه اما زيادة حرف
وحركة ونقصان حركة نحو اضرب من الضرب او زيادة حركة وحرف ونقصان حرف نحو خاف من الخوف

او نقصان حرف وحركة مع زيادة حركة نحو عدة من الوعد او نقصان حرف وحركة مع زيادة حرف
كالكلال من الكلال وما يقع فيه اربعة قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من التغيرات اللفظية
للاشتقاق **قال** رحمه الله ولا يلزم بقاء المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له ولصدق
المخبر والمتكلم ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل واستعماله في الثلثة والاصل الحقيقة خرج
الاستقبال بالاتفاق **اقول** لا كلام في ان اطلاق المشتق على شيء حال قيام المشتق منه به كالضارب
لمن كان يضرب بالفعل حقيقة كما انه لا كلام في ان اطلاقه على الشيء قبل قيام المشتق منه به كالضارب
لمن سيصدر عنه الضرب مجاز انما الخلاف والنزاع في اطلاق المشتق بعد انقضاء المشتق منه كاطلاق
الضارب على من سبق منه الضرب وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب الاول انه لا يشترط مطلقا وهو
الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة وبه قال ابن سينا من الحكماء الثاني انه يشترط مطلقا وهو مختار
الفخري والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث التفصيل فان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز بناء على اشتراط
البقاء في مثله وان لم يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة الغير القارة الذات نحو التكلم والاخبار فهو حقيقة
وان لم يبق المعنى بناء على عدم اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة في وقت من الاوقات
اذ هو مما لا يمكن بقاء المعنى فيه الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي والآمدي اذا عرفت هذا فنقول
ظاهر عبارة المص هنا ان النزاع في المشتق مطلقا والمفهوم من عبارات بعضهم ان النزاع في المشتق
بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت كالمؤمن والكافر ومن بعضهم ان النزاع في المشتق الذي
لا يكون محكوما عليه كالسارق والسارقة والزاني والزانية قالوا ولو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال
بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الينا اذ لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه في
الازمنة الثلثة وقد يفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لم يطرأ على محله وصف وجودي مضاد

كالزنا

كالزنا والاكل والشرب ونحوها لا كالسواد والبياض فان اطلاق الابيض على المحل المتصف بالسواد باعتبار
بياض سابق مجاز قطعا وسيأتي في هذا المتن ان شاء الله تعالى نعم لنا على عدم اشتراط بقاء المعنى وجوه
الاول ان المشتق موضوع لمن حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او متلبسا به فيكون اطلاقه على
المنقضي منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان
اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي لظهور ان المراد به من صدر عنه اعني
المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا ولا يخفى ان الخصم انما يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه
على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر عنه في الحال الثاني انه لو اشترط بقاء
المعنى للزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على
احد حقيقة والتالي باطل اما الاولى فلان المبدأ المشتق منه كالخبر والكلام غير قار الذات
اي لا يمكن اجتماع اجزائه بل تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير محقق وبعده منقض
واما الثانية فلاتفاق اهل اللغة على ذلك واذا ثبت هذا فنقول صدق المشتق من هذه المصادر
حقيقة مع عدم المشتق منه وانقضائه دليل على عدم اشتراط البقاء في صدقه حقيقة واجيب
بالنقض والحل اما الاول فيقال لو تم هذا الدليل للزم ان لا يكون اطلاق فعل الحال المشتق من هذه
المصادر كيخبر ويتكلم حقيقة لان اطلاقه حقيقة مشروط بوجوده في الحال بالاتفاق ومنهم
وبناء على ما ذكرتم لا يمكن وجوده وللمستدل ان يجيب عن ذلك بان الفعل المضارع مجاز في الحال
حقيقة في الاستقبال ولا يخفى ما فيه واما الحل فنقول المعتبر في بقاء المعنى انما هو المباشرة العرفية
ويتحقق باتصال بعض اجزاء من الماضي والمستقبل من غير ان يتخللها فصل بامر آخر فالمتكلم حقيقة
لمن باشر الكلام مباشرة عرفية وكذلك المخبر وامثاله فح فيمنع الملازمة ثم بعد تسليم الدليل ظاهر انه لا يفيد

في كلام او كانه
المشتق عنه
من انه خلاف الظاهر

علي عدم اشتراط البقاء فيما لا يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة ولا يدل علي عدم الاشتراط
مطلقا كما هو النزاع الثالث انه لو اشترط بقاء المعني في الصدق حقيقة للزم ان لا يصدق حقيقة المؤمن
علي النايم والغافل باعتبار الايمان السابق وهو باطل اما الاولي فلان الايمان هو التصديق الحاصل
والنايم حال النوم خال عنه واما الثانية فلانه لو لم يصدق حقيقة وصدق مجازا لصح سلب
المؤمن عن النايم لكونه علامة المجاز وهو باطل للاجماع علي كونه مؤمنا وعدم صحة سلب
الايمان عنه واجيب اولا بان النزاع في المشتق بمعني الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت
كالمؤمن والكافر وثانيا بمنع الملازمة لان التصديق امر قلبي حاصل للنفس حال النوم وان
كان هناك ذهول عن حصوله وهذا مردود فان التصديق بدون تصور الطرفين لا يقع ووقوع
والانتزاع علي النسبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع وهو المعتمد
في اثبات هذا المطلب ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضي منه ذلك
وفيمن سيفعل واطلق علي كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه
لطلاقه علي من سيفعل المانع وهو الاجماع علي مجازيته فيبقي الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن
انقضي منه وعمن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما لا يقال الاصل ايضا متخلف
عن من انقضي منه لقيام الدليل علي مجازيته لانا نشترط ذلك الدليل فيبقي الاصل سالما وهذا دليل
آخر ذكره الحاجبي وحاصله ان اهل اللغة اجمعوا علي صحة اطلاق ضارب امس علي من انقضي منه الضرب
والاصل في الاطلاق الحقيقة وايضا اجمعوا علي ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل ولو لم يكن
المتصف بالضرب المنقضي فاعلا حقيقة لما اجمعوا علي ذلك والجواب عن الاول انهم اجمعوا انهم
علي صحة ضارب غدا مع انه مجاز اتفاقا وحاصله ان اجماعهم علي صحته مع مجازيته مما يدل

مجازية ضارب امس وفيه نظر فان الخصم يتمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف
الاصل عن مثل ضارب غدا لمانع اجماعهم لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال كونه حقيقة
يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه لظهور كونه حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال
فقط اقول لو التزم الخصم ان ضارب امس حقيقة لم يضره شيء انما ذلك لو استلزم ذلك
كون ضارب وحده حقيقة وليس فليس وعن الثاني بان اسم الفاعل نقل في عرف النحاة
الي هذه الصيغة باي معني كان بعد ان كان في اصل اللغة لمن كان متصفا بالفعل ويكفي في صحة
نقله الي الصيغة المخصوصة كون ما اطلقت عليها فاعلا في الجملة باعتبار وقت ما فلا يلزم من
اجماعهم علي ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل كونه للحقيقة فيما اطلق عليه واعترض علي هذا
الجواب بعض المتاخرين بانه يمكن ان يكون مراد المستدل باسم الفاعل المعني اللغوي اي اسم
فعل الفعل واجاب بان تحقق الاجماع علي ذلك ممنوع وهو حسن قال والنفي في الحال الاخري تقييد
ومنع الكافر علي جزء من شرعي وقيل بجزء وجعلوا محل النزاع اذا هو مما لم يطرأ علي المحل وصف وجودي
ينافي الاول كما في المحصول وغيره فاطلاق النايم والقاعد ممنوع علي اليقظان والقاعد
مجاز اتفاقا لا السارق والزاني اقول المشترطون لبقاء المعني استدلوا بادلة
اشار المص الي اثنين منها الاول قالوا لو كان صدق المشتق بعد انقضاء المعني حقيقة لما صدق
نفيه حينئذ والتالي باطل اما الاولي فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان من
انقضي عنه الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مستلزم لصدق النفي المطلق
لان صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب فلا يكون حقيقة
لان صحة النفي من علائم المجاز كما بيناه سابقا والجواب انه في الحال ان كان قيدا للضرب المنفي فلا نسلم

وصح فلان

والقايم علي اليقظان

ان صدق انه ليس بضارب في الحال يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا كيف والضارب في
الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيد النفي على
ان يكون المراد انه يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا فنقول ان اردتم
بقولكم يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب فيه فهو ممنوع بل عين النزاع
وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب فيه فهو مسلم ولا يفيدكم فان هذا النفي لا ينافي
ثبوت الضرب له والنفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت وهنا
جواب آخر وهو ان قولكم يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا
ان اردتم به صدقه على الاطلاق لغة فممنوع بل عين النزاع لان السلب مطلقا في اللغة يتبادر
منه عدم الفعل اصلا وظاهر انه لا يقال في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس
بضارب بلا تقييد بالحال وانما يقال ليس بضارب في الحال مع التقييد وايضا قد يصدق
في اللغة بعض الاشياء مقيدة ولا تصدق مطلقة فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة
ولا يصح بدونها وان اردتم به استلزامه له عقلا بناء على ان المقيد يستلزم المطلق عند
العقل فهو مسلم ولا يفيدكم لان النفي المطلق بهذا المعنى لا ينافي الثبوت على الاطلاق فلا
ينافي كون اللفظ حقيقة لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي للثبوت
وهل ذلك الا مثل ان يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما اي حصة من الحيوان
مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صاهل ولا خفاء في ان صدق الحيوان عليه حقيقة من حيث الاندراج
وقد يجاب بجواب آخر وهو ان صدق النفي مطلقا لا ينافي صدق الاثبات مطلقا فان نقيض المطلقة
الدائمة لا المطلقة وحينئذ فلا يلزم من صدق اطلاق النفي عدم صدق اطلاق الايجاب ولا بالعكس

فتبطل

فتبطل الملازمة في الدليل القائل بانه لو صدق المشتق بعد انقضائه لما صدق نفيه وهو
مردود بانهما موقتتان بالحال عرفا وان كانتا مطلقتين لغة فان اهل العرف يرفع احدهما
بالآخر فيقال لمن قال زيد ضارب زيد ليس بضارب ولولا اعتقاد التناقض بارادة
اتحاد الوقت لما استقام الرد على ان المستدل يقول ان صحة النفي ثابت في الحقيقة لكونها
من خواص المجاز ولا يضره عدم منافاتها للثبوت الثاني قالوا لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه
في صدق المشتق حقيقة بل كان الصدق حقيقة وان انقضى المعنى المشتق منه لزم صدق
الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل باعتبار كفر تقدم على ايمانه ولزم ان يكون
اكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل للاتفاق على عدم جواز ذلك
والجواب ان نقول ان اردتم انه لا يجوز الاطلاق مطلقا فممنوع بل اول البحث وان اردتم
انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر فانه على
هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا وكذا يكون
نائما ويقظانا معا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الشيء متصفا بالضدين حقيقة
فيكون حلوا وحامضا حقيقة باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق
احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها قد بينا فثبت في بطلانه
ذلك بحسب اللغة مع اختلاف الزمان وهنا كلام قد حررناه في غير هذا المحل وهو معلوم قطعا
والحق في الجواب ان تخصص الدعوى ويقال النزاع في اشتراط بقاء المعنى وعدمه انما هو في
اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرأ عليه وصف وجودي ينافي الاول كالضارب والآكل
والماشي ونحوها اما المحل الذي طرأ عليه الوصف الوجودي المضاد للاول فان اطلاق المشتق عليه

الوصف الاول عليه حينئذ مجاز لزوال ما كان علة الاطلاق كاطلاق الاسود على المحل المتصف
بالبياض باعتبار سبق اتصافه بالسواد وحينئذ فالاستدلال على اشتراط البقاء بعدم اطلاق
الكافر على من آمن باعتبار كفره سابق على ايمانه لا يستقيم لانه مجاز اتفاقا لطرو الايمان المضاد له
فيكون خارجا عن محل النزاع وكذا يكون اطلاق النائم على اليقظان باعتبار سبق نومه واطلاق
القائم على القاعد باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا اطلاق الحلو على الحامض باعتبار سبق
حلاوته ونحو ذلك لطرو المنافي للوصف الاول بخلاف اطلاق السارق على الزاني باعتبار السرقة
السابقة واطلاق الزاني على السارق باعتبار الزنا السابق فانه غير خارج عن محل النزاع
لعدم طرو الوصف المنافي للاول وتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشهيد الثاني
في قواعده وفي بعض كتب المخالفين منسوب الى المحصول ونقل المص ذلك منسوبا اليه بناء على
هذا والا فهو في اختصار المحصول للتبريزي لا فيه اذا عرفت هذا فنقول تفريع بعضهم بقاء
الكراهية بالماء المسخن بعد برده على هذا الاصل نظرا الى انه بعد البرد يصدق عليه انه مسخن
اذ لا يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة بعيد على ذلك التقدير لطرو البرودة وهو وصف
يضاد الاول فيكون اطلاق المسخن عليه مجازا وهو يوجب عدم بقاء الكراهة ومما فرع بعضهم
على هذا الاصل كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شانها ان تثمر وان لم تثمر في وقت من الاوقات
الماضية وهو بعيد جدا اذ ما يتصف بالاثمار في المستقبل مجاز اتفاقا فلا وجه للتفريع نعم
يستتب مع الاثمار في الماضي وان لم يكن مثمرا بالفعل كما لا يخفى هذا واعلم ان التفتازاني خصص
النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث وقد ذكره غيره ايضا لكن لا يخفى انه لا يلايمه وقع
الاستدلال المذكور للخصم بنفي الدليل الثالث الذي ذكرناه سابقا على عدم الاشتراط وقد اشرنا اليه عند ذكره

قال ولا يشترط الاتصاف بالمبدأ في المشتق وان غلب واستدل بصدق المؤلم
والضارب مع قيام الالم والضرب بغيره وفيه ان المبدأ هو التأثير لا الاثر ويمكن الاستدلال
بصدق العالم والقادر والخالق عليه تعالى والعينية ثابتة ولا قيام للمخلوق به اقول
اختلفوا في انه هل يشترط قيام المعنى المشتق منه بالشيء في صدق المشتق عليه ام لا فاصحابنا
والمعتزلة على عدم الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق لشيء والمعنى المشتق منه غير قائم به
سواء قام بغيره كصدق المتكلم عليه تعالى مع قيام الكلام بالشجرة او لا والاشاعرة على الاشتراط
والحاجبي خصص النزاع باسم الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل
لشيء والفعل قائم بغيره وكذا البيضاوي في منهاجه والحق التعميم كما فعله العلامة حيث قال
ولا يشترط قيام المعنى بما له الاشتقاق وكذا الآمدي حيث قال وهل يشترط قيام الصفة
المشتق منها بما له الاشتقاق ذلك مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع
في المشتق من الصفات واما المشتق من الذوات كلابن وتامر فعدم الايجاب والقيام في مثله
اتفاقي ثم ان الحكماء موافقونا اهل العدل على عدم اشتراط قيام المشتق منه قال العلامة
الدواني ولا يذهب عليك ان قيام مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق — وليس بمعنى المشتق منه
ما قام به المشتق منه وقوله الاستاد للمص رحمه الله تعالى وان غلب معناه ان الاتصاف ليس بشرط
وان كان الغالب هو الاتصاف واستدل بعض اصحابنا على عدم الاشتراط بان الضارب والمولم
يصدقان على الشيء مع قيام المبدأ الذي هو الضرب والالم بغيره فان الضرب والالم هو الحاصل
من الضارب والمولم وهو ليس قائما بهما بل بالمضروب والمولم وفيه نظر فان الخصم يمنع كون
الضرب والالم المشتق منه الضارب والمولم هو الاثر وانما هو تأثير ذلك الاثر وهو قائم بهما

اذ لا شك ان هناك اثرا وانه انما يحصل من تاثير قطعا والاثر قائم بالمفعول والتاثير بالفاعل
هذا ويمكن ان يستدل على المطلوب بتبيين الاول ان العالم ونحوه من الصفات السبعة الثبوتية
صادقة على الواجب تعالى وتقدس مع عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله بشئ اصلا
لما ثبت في الكلام بالدلايل العقلية القطعية ان صفاته تعالى عين ذاته وبانه لو كان عالما
بعلم غير ذاته لاحتاج اليه في حصول صفة العلم وهو مستلزم لاستكماله تعالى بغيره وايضا
النص دال على ذلك في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولو قامت به العلم لكان ذا علم وفوق كل ذي
علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من هو اعلم منه تعالى عن ذلك الثاني انه تعالى يطلق عليه
الخالق باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به لان الخلق بمعنى المخلوق الذي بعضه جوهر وبعضه
عرض قائم به والمجموع غير قائم به تعالى فان قيل الخلق بمعنى التاثير وهو قائم به تعالى قلنا
ليس معناه ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان التاثير ان كان قديما كان الاثر
قديما ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج الى تعلق وتاثير آخر لان الحدوث
علة الاحتياج الى المؤثر فيكون مستلزما لتاثير آخر وهكذا وهو التسلسل فان قيل
معنى الخلق هو كون الذات تعلقت قدرته بالمقدور وهذا المعنى قائم به تعالى وباعتباره
اشتق الخالق له قلنا لا شك ان هذا المفهوم شئ حادث جل تعالى عن ان يكون محلا لمثله
وان اردتم بقيامه به تعالى تعلقه به من غير قيام فلا ينفعكم وليس لمشترطي قيام مبدا الاشتقاق
في صدق المشتق دليل يعتمدون عليه في اثبات دعواهم سوى دعوى الاستقراء قالوا
حصل لنا من تتبع كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شئ مستلزم لقيام مبدائه
وهو ممنوع فانا نجد اشياء صادقة ولا قيام لها هناك اصلا وايضا يلزمهم ان لا يصدق

الموجود

الوجود على ممكن موجود اصلا فانهم لما قالوا بان وجود كل ماهية ممكنة عين تلك الماهية فليس الوجود
ح قائما بماهية على مذهبهم فبناء على اشتراط قيام المبدا في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح
اطلاق الموجود وكذلك يلزمهم عدم صحة اطلاق الصايت على الشئ لان الصوت غير قايم
به وانما هو كيفية قائمة بالهواء على ما ثبت في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب
على الصلوة الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي هي خطاباته تعالى وقد اثبتوا ان
خطاباته تعالى هي الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو غير قايم بالصلوة الحادثة
فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد المترتبة على اصلهم هذا والحق ان
للبحث في هذه الالزامات مجالا واسعا فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على امثال
هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا لعينية الوجود
للماهية ولا لقيام الصوت بالهواء وغير ذلك انما هو على عرفهم لا على ما هو الواقع في نفس
الامر فلا معنى لالزامهم بمثلها نعم دعواهم الاستقراء غير ثابتة كما اشرنا اليه **تتمة**
اصحابنا والمعتزلة على عدم وجوب الاشتقاق لمن قامت به الصفة المشتق منها فان الكلام
قايم بالشجرة ولا يقال انها متكلم واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق لمن قامت
تلك الصفة به لنا على ذلك قيام انواع الروايح بالذوات المخصوصة مع عدم الاشتقاق لها
والاطلاق عليها **قال** رحمه الله تعالى المطلب الثالث في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي طلب
الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما او وصف
مقتض لذلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها **اقول** فرغ من المبادي اللغوية وشرع
في المبادي الاحكامية وبدا بتعريف الحكم الشرعي فالحكم الشرعي اما ان يكون طلب الشارع من المكلف الفعل بحيث يستحق المكلف
الذم بمخالفته او يكون طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم بمخالفته واما ان يكون طلب الترك بحيث

على شئ لعدم قيام الوجود به صح

يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون بحيث لا يستحق الذم بمخالفته واما ان لا يكون طلب بل
تسوية بين الفعل والترك بمعنى ان الشارع جعل الطرفين متساويين بالنظر اليه قيل والمراد
من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص الشارع بالذم او بدليله مثل قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا الذم مطلقا والا لم يكن مطردا لصدقه على كثير من
الافعال المباحة والمندوبة فانه قد يذم فاعلها على تركها لتعلق غرض دنيوي لو نحوه
ولا يخفى ما فيه تأمل فان كان طلبا للفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته فهو الوجوب
وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الكراهة وان كان تسوية بين الفعل والترك فهو
المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم ان قيد لوصف مقتضيه كما في عبارة المتن ليس
لاخراج ولا لادراج وانما هو ملائم للتعريف على مذهبنا لان حسن الافعال وقبحها عندنا
معاشر العدلية لما كان لوجوه واعتبارات ثابتة لها في الواقع والعقل قد يطلع على بعضها وقد لا
يطلع واما الشرع فهو متفضل بالكشف عما خفي على العقل كان طلب الفعل او تركه لصفات توجب ذلك
قال رحمه الله والوضعي ليس حكما بل مستلزم له ولا مانع من طلب الترك واثر القدرة الاستمرار عليه
والطلب من الصبي يرجع الى الولي ومكروه العبادة من المندوب لا منه لرجحانه او منه بارجاعها
الى وصف خارج وقد يقسم به نقصا **اقول** يرد على التعريف المذكور ايرادات اراد المصنف
يجيب عنها فالاول انه غير جامع لخروج الحكم الوضعي عنه وقد عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح
المنهاج بانه تعليق الشارع ربط شيئا بشيء يجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للآخر
كالاجماع لوجوب العلية والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة ونحو ذلك فانه
لا طلب في شيء منها وهو ظاهر والجواب ان الخطاب الوضعي قد اختلف في كونه حكما فالمشهور وهو المحقق

فهو الندب وان كان طلب الترك بحيث يستحق الذم بمخالفته فهو الحرمة وان لم يكن بحيث لا يستحق الذم بمخالفته

انه ليس بحكم وانما هو مستلزم له فان جعل الشارع الزنا سببا لوجوب الجلد ليس حكما بل هو
مستلزم لوجوب الجلد عند حصول الزنا واذا كان كذلك فلا يضرنا خروجه عن الحد لعدم
كونه من افراد المحدود واما من ادخله في الحكم فقد نظر الى هذا الاستلزام فحكم بانه حكم ضمنا
وجعل المحدود اعم من الضمني والصريح الثاني انكم جعلتم التحريم طلب الشارع من المكلف ترك
الفعل الخ والترك غير مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه والا كان طلبه طلبا للمحال والجواب
انا لا نسلم ان الترك لا يصح طلبه قولكم انه غير مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه والا كان طلبه قلنا
طلبا للمحال والجواب انا لا نسلم ان الترك لا يصح طلبه قولكم انه غير مقدور قلنا لا نسلم ذلك
فانه مقدور باعتبار انه يمكن الاستمرار على ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وهذا معنى قوله
واثر القدرة الاستمرار عليه اي على الترك بان لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب الترك فعل
العدم كما توهمتم ليرد انه غير مقدور الثالث خروج بعض الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين
كما يقال ان المتوفى عنها زوجها يجب عليها الحداد وان كانت غير بالغة وكوجوب اداء الحقوق
من مال الصبي وكالامر بالصلوة لسبع فان ذلك وامثاله مما هو طلب من غير المكلف والجواب ان الطلب
في امثال ذلك من المكلف الذي هو وليه وحاصله انه يطلب من الولي ابراز غير المكلف في معرض
ما طلب منه فلا يخرج عن التعريف بل يدخل فيه لتعلق الطلب بالمكلف الرابع انه يخرج مكروه
العبادة عن تعريف المكروه فان المكروه المستفاد من تعريف الكراهية هو الفعل الذي تعلق به
طلب الترك من المكلف بحيث لا يستحق الذم بمخالفته وهذا لا يشمل العبادة المكروهة فان
الصلوة المندوبة المبتدأة في الاوقات المخصوصة اعني طلوع الشمس وغروبها وامثالهما
مما بينه الفقهاء في كتبهم ليس مما طلب الشارع تركها بل الصلوة الواجبة الواقعة في الحمام ونحو

من المواضع المذكوره في كتب الفروع من المكروه مع طلب الشارع لها والجواب ان العباده لما كانت
راجحة بجميع اقسامها فهي مطلوبة للشارع ومندرجة تحت الواجب او المندوب لا غير نعم المكروه
له اطلاق آخر غير ما تقدم وهو كونه اقل ثوابا وهو معنى مستحدث ليس من الاحكام الخمسة المتقدمة
لا ينافي الوجوب والندب بل ما يوصف به قد يكون واجبا وقد يكون ندبا كما عرفت فلا
يلزم من وصفها به كونها منه وهذا معنى قوله ومكروه العبادة من المندوب لانه او تكون
الكراهة في العبادة ليس بالنظر الى ذاتها لما عرفت من رجحانها وانما هو بالنظر الى وصف
خارج عن ذاتها كوقوعها في الحمام ونحو ذلك وحاصله ان الكراهة ترجع الى ايقاعها
في الاوقات او الامكنة التي لا تليق بها واما العبادة نفسها فمن المندوب او الواجب
وهذا معنى قوله او منه باعتبار الوصف خارج واذا عرفت ما ذكرنا من الجوابين فلا
معنى لجعل المكروه بهذا المعنى قسما سادسا للاقسام المتقدمة لدخوله تحت الواجب والمندوب
كما عرفت فالتسديس تعسف **قال** رحمه الله الغزالي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين وقد ينقض عكسه بالخواص من جهتين وطرده بقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون بل انطباق الحد عليها اظهر لمشاركتها له في الاشعار الظاهري بالعموم ولذلك
استدلوا بها على خلق الاعمال وقد يجاب عن العكس بان التعليق بالغير في التخصيص بالخصوص
والجنسية من الجهتين مقصودة وعن الطرد بان حيثية التكليف معتبرة ويخدشه التعدد والتجوز
واعتبارها في الآية لتضمنها الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون **اقول** عرف الغزالي الحكم
بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ثم نقل باصطلاح الاصوليين الى الكلام الموجه وهو المراد في هذا التعريف لكن الابهري قال انه

كما صرح به السيد الشريف في حاشيته على شرح العضدي وغيره من الحواشي لكلام هذا التعريف

لا حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى بل يمكن ان يراد به معناه الاصلي ويقال ان الحكم
الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف باقتضاء الفعل منه او تركه او تخييره بينهما هذا
كلامه ولا يخفى فساده فانه بعد نقله الى المعنى المذكور واصطلاح الاصوليين عليه لا معنى لكلامه
وما ذكره ثانيا من ان النقل خلاف الاصل سيما في التعريفات فيتقيد بعدم الحاجة فاسد
لانه بعد تحقق النقل وشيوعه بين الاصوليين وكونه حقيقة عرفية فيما بينهم لا يكون المتبادر
منه غيره بل يكون المتبادر منه هذا المعنى سيما في التعريفات وفي الحاشية الخطاب لغة توجيه
الكلام نحو الغير للافهام وقد صرح الآمدي وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه
فقول الابهري لا حاجة الى النقل لا وجه له وانتحال بعض المتاخرين كلامه مع فساده
والرد به على المحقق الشريف عجيب انتهى **قلت** هذا البعض ذكر ذلك في حاشية الشرح
العضدي قال فيها ما سياتي في الشرح حيث الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى
النقل لكن كون الخطاب كلاما نفسيا ولفظيا يقتضي ان يراد منه المعنى المنقول
اليه فالاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه منه على انه
مجازي له انتهى وانت خبير بان ما ذكره من قول الشارح بان الايجاب نفس قوله افعل
صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه لظهور انه ليس المراد من القول المعنى المصدري
وايضا ما ذكره من ان الاولى ان لا يرتكب نقله الى الكلام الموجه بل يحمل مجازا فيه فاسد كيف
وقد صرح ائمة هذا الفن بنقله الى الكلام الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب بمعنى الكلام
الموجه مجاز مما ينطق بعدم الوقوف على نقله الذي هو مصرح ائمة هذا الفن ثم ان الكلام عند

الاشعري يطلق على الكلام اللفظي الدال بالوضع وعلى مدلوله القايم بالنفس الذي هو الكلام
النفسي فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه واما الكلام النفسي الموجه ولا اشكال في اعتبار
الافهام في الاول واما اعتباره في الثاني فلا يخلو عن اشكال لان الكلام النفسي لم يقصد منه
الافهام ولا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال يحقق توجيهه انه يقصد ابرازه للافهام
وعلى كل حال فالانسب بمذهب الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف على الكلام النفسي
لا اللفظي لانه ليس بحكم عنده بل دال عليه فاندفع ما يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها والدليل الشرعي ليس الا خطابه تعم فلو كان الحكم خطابه تعم ايضا كان الفقه لأدلة صح
هو العلم بخطابه الحاصل عن خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول ووجه الدفع ان
الخطاب النفسي حاصل عن الخطاب اللفظي على انهم ان يدفعوه بان المراد بالاحكام في تعريف
الفقه المسايل لا الخطابات بقي شي وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن الكلام النفسي القايم بذاته
تعم فكيف يمكن ان يكون دليله قوله عليه السلام او اجماع الامة او نحو ذلك ويجاب بانه لا استبعاد
في ان يكون قوله عم او الاجماع او نحوهما كاشفا عن الحكم القايم بذاته تعم هذا والتعريف المذكور
لا يستقيم عكسا ولا طردا اما الاول فلانتقاضه بخواص النبي صلعم كوجوب قيام الليل ونحوه وذلك
من جهتين احديهما باعتبار وحدة الفعل فان الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بالافعال والاخرى
باعتبار وحدة المكلف فان الخطاب بها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين وانما هو يتعلق بفعل
مكلف واحد لكن النقض باعتبار الجهة الاولى لا يختص بخواصه عم بل يجري في الاحكام العامة ايضا
كوجوب الظهر وصوم رمضان ونحوهما فان الخطاب لم يتعلق في كل واحد منها بجميع الافعال بل تعلق
بفعل واحد بخلاف النقض باعتبار الجهة الثانية فانه بالخواص فقط والحاصل ان دلالة الجمع المضاف

على العموم

على العموم ودلالة الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه المحققون وهو الحق وقد
اخذ امعا في التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع الافعال لجميع المكلفين
وحينئذ يرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شامل للخواص وغيرها من الاحكام العامة
بخلاف النقض باعتبار عموم المكلفين فانه مختص بالخواص لا غير واما الثاني فلدخول نحو قوله
تعم والله خلقكم وما تعملون فيه مع انه ليس بحكم اصطلاحي وان تضمن حكما اعتقاديا وهو ان
افعالنا مخلوقة له تعم كما فهمه الاشاعرة بل نقول انطباق الحد على هذه الاية اظهر من انطباقه
على افراد المحدود فان هذه الاية مشاركة للحد في الاشعار الظاهري بالعمومين اعني عموم الافعال
وعموم المكلفين ولاجل ذلك استدل الاشاعرة بها على ان افعال العباد مخلوقة له تعم
والحاصل ان في الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى المكلفين والاية فيها عموم
بالنظر اليهما معا ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها والجواب اما عن نقض العكس فمن
وجهين الاول ان الخواص للنبي صلعم انما يعلم اختصاصها به من الشرع فالخطاب المتعلق بها وان
كان متعلقا في الظاهر بمكلف واحد هو النبي صلعم لكن التعلق بغيره ملحوظ في التخصيص اي ملحوظ في
عدم شمول الخطاب له فالخطاب بالخواص مما تعلق بالمكلفين باعتبار عدم وجوبها عليهم
او حرمتها فمعنى جعل الزيادة على الاربع من خواصه صلعم انه لا يفعله احد من امته فالخطاب متعلق
بافعال المكلفين بهذا الاعتبار لان دايرة التعلق واسعة تحصل بادنى ملابسة فيكون داخلا
في الحد الثاني بان المراد من الجمع الجنس لا الاستغراق على طريقة قولهم فلان يركب الخيل وانما
يركب واحدا منها فان المراد انه كونه متعلقا بهذا الجنس لا بجنس الحمار مثلا فيكون حاصل التعريف
على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف لا المتعلق بجميع افعال المكلفين وح

فيندفع النقض على العكس بوحدة الفعل لان الخطاب المتعلق بالفعل الواحد متعلق بجنسه
وكذا النقض بوحدة المكلف فان الخطاب متعلق بجنس المكلف هذا وقد اجيب عنه ايضا بانه
من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع وهو فاسد فان المقابلة ان كانت بين الخطاب والافعال
فالخطاب ليس بجمع وان كانت بين الافعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع كما لا يخفى واما عن
النقض الوارد على الطرد فبان قيد الحيثية معتبر في الالفاظ المستعملة في التعريف وان لم
يصرح بها واذا كان معتبرا كان حاصل التعريف ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
من حيث التكليف فح يخرج الاية عن التعريف فان الخطاب فيها لم يتعلق بافعال المكلفين من حيث
التكليف بل من حيث الاخبار ولاجل ذكر عمت المكلف وغيره وفي كل من اجوبة نقض العكس
والطرد نظر اما الاول من الوجهين فيرد عليه التعدد اي تعدد الحكم في الخواص فان الحكم في كل
واحد من الخواص على ما تقدم متعدد بتحقق الحكمين ففي تخصيصه صم باباحة ما زاد على الاربع
حكمان احدهما اباحته بالنظر اليه صم والاخر حرمته بالنظر الى امته والحكم الثاني داخل في الحد
اما الحكم الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق الخطاب فيه بافعال المكلفين فيكون النقض بالخواص
بالنظر اليه صم باقيا بحاله واما الوجه الثاني فيرد عليه ان حمل الجمع المحلى باللام والجمع المضاف على الجنس
ليتناول الواحد مجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات فان قلت صرح المحقق الشريف
بانه لا تجاوز هناك باطلاق الجمع على الواحد وانما المراد الجنس الذي يصح تحققه في الواحد فان اللام الجنسية
تبطل الجمعية كما هو مقرر بينهم فلا تجاوز قلنا قد صرحوا ايضا بان الجمع المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره
وابطال الجمعية لا ينافي افادة العموم وهل ما نحن فيه الا مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وكان القاتل
منهم واحدا فانه من قبيل المجاز كما صرحوا به وصرح التفتازاني في المطول بان قولهم زيد يركب الخيل وانما

يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم واما جواب الذي
عن نقض الطرد باعتبار قيد الحيثية فيرد عليه ان قيد الحيثية لا يخرج الاية عن تعريف الحكم
فانها مما يصدق عليها ان الخطاب فيها تعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف كيف وهي
حكاية عن قول ابراهيم عم لقومه بعد كسره للاصنام اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون فهي متضمنة للانكار عليهم في عبادة ما ينحتونه من خلقكم ولا شك ان الخطاب على
هذا الوجه متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وما يقال بعمومها المكلف وغيره فمعقول
عن مورده او ما قيل له فتبصر **قال** رحمه الله ثم سقوطها ظاهر في ارادة خلقه سبحانه غير
جوهر الصنم وهو المعمول فلا يتم استدلالهم بها على خلق العمل ودعوى البيضاوي الاولوية
ممنوعة والتوقف لا يوجبها كما في القدرة والمقدور **اقول** لما ذكر النقض بالاية الكريمة
وكان النقض بها انما يستقيم على احد الوجوه التي سيذكرها وكان ذلك مثبتا لما ادعيه الاشاعرة من
خلق الاعمال اراد ان يبين ما هو الحق منها **اعلم** ان لفظة ما في الاية يحتمل ان تكون مصدرية وح
فاما ان يراد المصدر نفسه من غير تاويل او يؤول باسم المفعول ويحتمل ان تكون موصولة فالاول
لا يحوج الى التجوز ولا اضمار والثاني يحوج اليه لكان تجوزا والثالث يحوج الى اضمار عائد يعود الى
الموصول فالاشاعرة حملوا لفظة ما على المصدرية من غير تاويل في المصدر ليكون المراد الحدث
واستدلوا بذلك على خلق الاعمال ومعتمدهم في الحمل على ذلك عدم التجوز والاضمار الذي هو
الاصل لكن ما ذكروه غير تام فان جعلها موصولة او تاويل المصدر بالمفعول هو المناسب لسياق
الكلام اذ الاية حكاية انكار ابراهيم عم على قومه عبادة الاصنام وغرضه الزامهم انكم وهؤلاء الاصنام
المعمولة لكم مخلوقون ومربوبون لله فالمناسب لهذا الغرض والسياق جعلها موصولة او تاويل

اي لا ينبغي لكم عبادة غيره

المصدر بالمفعول وهذا معنى قوله ثم سوقها ظاهر في ارادة خلقه لها وايضا لفظة ما في القرينة
الاولى اعني قوله تعالى تعبدون ما تنحتون موصولة او مصدرية والمصدرية ما في الاخيرة فتناسب
اجزاء الكلام يقتضي كون ما في هذه الآية كذلك وايضا الآية على تقدير الموصولية اشد ملايمة وانطباقا
على قوله تعالى في ذم عبادة الاصنام بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن يرجع الى الاصنام
واما ما ذكروه من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيدهم لانه يتعين المصير اليه اذا اقتضاه سياق الكلام
وتناسب اجزائه فان رعاية سوق الكلام امر مهتم فيما بينهم واما اضمار العابد فقد بلغ من الشهرة
والوقوع الى حيث لا يفرق بين وجوده وعدمه وكيف وقد تايد بما يقتضيه السياق واذا كان كذلك
فلا يتم استدلالهم بها على خلق الاعمال لعدم دلالتها على ذلك بوجه فان المراد ح خلق جوهر
الصنم المعمول لا اصل عملهم الحدثي الذي توهموا لحمل الآية عليه **فان قيل** تناسب سياق
الكلام يحصل على تقدير ارادة الحدث ايضا من المصدر من غير تاويل فيه كما صرح به البيضاوي فانه في
تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان
بفعلهم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي
والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله
فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال
ولهم ان يرجحوه على الاولين لما فيهما من حذف او مجاز انتهى كلامه **وقد** اشار الى الوجوه الثلثة
السابقة فقوله اي وما تعملونه اشارة الى كونها موصولة وقوله او عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى
انها مصدرية والمصدر بتاويل المفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين
المتقدمين اعني كونها موصولة او كون المصدر ما قبله قوله او انه بمعنى الحدث اشارة الى عدم

وان الضمير في فطرهن

تاويل

تاويل المصدر وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى الخ اشارة الى ان الغرض من سوق
الكلام اعني بيان ان معمولهم الذي هو جوهر الصنم مخلوق له تعالى كما انهم مخلوقون له تعالى
يحصل على تقدير عدم تاويل المصدر ايضا بوجه ابلغ وذلك لانه اذا كان فعلهم الحدثي مخلوقا
له تعالى فمفعولهم المتوقف عليه بالطريق الاولى يكون مخلوقا له تعالى **قلنا** دعوى الاولوية ممنوعة
بل غير مسموعة وكون المفعول متوقفا على الفعل الحدثي الذي هو مخلوق له تعالى بزعمهم لا يوجب
كون المفعول بخلقه ايضا فضلا عن ان يكون اولى الا ترى ان القدرة عند المعتزلة
مخلوقة له تعالى والفعل الموقوف عليها مخلوق للعبد صادر عنه فالموقوف عليه مخلوق
له تعالى مع ان الموقوف غير مخلوق له فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى ذلك اشار الاستاذ
المص بقوله كما في القدرة والمقدور **ثم** اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام وملايمة الغرض
المقصود منه وتناسب اجزاء الكلام يوجب حملها على الموصولية او على المصدرية وتاويل
المصدر بالمفعول وعلى هذا فلا ترد الآية نقضا على طرد التعريف فان الافعال الماخوذة
فيه بمعنى الاحداث لا ما يترتب عليها والخطاب في الآية تعلق بما يترتب على الاحداث كما بينا
اللهم الا ان يقال المتعلق بالمفعول متعلق بالفعل في الجملة وفيه ما فيه **قال** رحمه الله تعالى تتمة
لو نقض طرد الحد بعد تحيثه بالخير في الزلزال لكان لهم لصراحة الوعد والوعيد وارادة
المكلفين بذلك الخطاب ان اصلحت الطرد افسدت العكس بالاباحة كزيادة الاقتضاء
والتخيير ان حكم بحكمية الوضعي فيضافا والوضع **اقول** انتقاض طرد التعريف المذكور
بعد تقييده بحيثية التكليف بالخير في الزلزال اعني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا يخفى ظهوره فان الاولى صريحة في الوعد والثانية في الوعيد

فكان الخطاب في كل منهما متعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون لان الوعد والوعيد
لايكون ان الامر بهو مكلف بخلافه فنقضه بقوله تعم والله خلقكم وما تعملون كما عرفت فانه
لتضمنه الانكار عليهم فلئن كان النقض بهما اظهر من النقض بها لان النقض بها لتضمنها
الانكار عليهم في عبادة الاوثان وهاتان الايتان نصان في الوعد والوعيد ولو زيد في
الحد قيد بذلك الخطاب ليكون المراد من حيث هم مكلفون بذلك الخطاب خرجت
الايات الوارده نقضا على طرد التعريف واستقام طرده لكن ينتقض عكسه بخروج الاباحة
عنه لعدم التكليف بخطابها بل يخرج المندوب والمكروه ايض فانه لا تكليف بهما كما هو
الصحيح فان قلت التكليف في كل واحد من هذه الاشياء ثابت باعتبار ان المكلف يجب عليه
اعتقاد ان ما تعلق به الخطاب في الاباحة مباح وفي المندوب مندوب ونحو ذلك
قلنا معنى التكليف بذلك الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك وخ
لخروج الاباحة ونحوها على ذلك التقدير ظاهر كما ان زيادة الاقتضاء والتخيير في الحد يدخل
الاباحة لكن يرد على عكسه خروج خطاب الوضع ان قلنا بحكميته ومغايرته الاحكام الشرعيه
فانه خطاب لا على سبيل الاقتضاء والتخيير والحاصل ان الاباحة قبل زيادة هذا القيد
خارجة عن الحد كما ان خطاب الوضع خارج بعد زيادته فلا بد من اضافة او الوضع الى التعريف
ليستقيم عكسه ليستقيم التعريف وينطبق الحد على جميع افراد المحدود فيصير التعريف الجامع لافراد المحدود
هو قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وما يتوهم من ان
الترديد بين الاقتضاء والتخيير مخرج للواجب المخير المشتمل عليهما فمندفع بعدم اشتماله
على التخيير لانه التخيير بين الفعل والترك لا الى بدل وليس كذلك الواجب المخير وان قلنا بخروج خطاب

كجعل الزنا سببا للجلد
والسرقة سببا للقطع

الوضع

الوضع في الاقتضاء والتخيير نظرا الى ان المراد منهما ما يعم الصريح والضمني وخطاب الوضع
وان لم يكن فيه اقتضاء صريح لكن فيه اقتضاء ضمني فان معنى جعل الشارع الزنا سببا للجلد
وجوب الجلد بحصوله ومعنى مانعية النجاسة للصلوة حرمتها معها فكانه راجعا الى الاقتضاء
ثم التعريف من ذلك الوجه لكن يرد عليه النقض بكثير من الايات المشتملة على الاقتضاء الضمني
فيكون حده غير مانع كما ان من خص الاقتضاء والتخيير بالصريحين يرد عليه قوله تعم ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها صريحة في تحريم قتل المؤمن مع انها ليست
بحكم اجماعا والحق انها متحدة في الحكم وغير افراده ودعوى الاجماع على عدم كونها
منه غير ثابتة واعلم ان هذا التعريف لاكثر الاشاعرة ويرد عليهم ان خطاب الله تعالى
عندهم هو الكلام النفسي القديم مع ان الحكم حادث لانه يوصف بالحدوث كما يقال
حلت المراة بعدما لم تكن حلالا ويقع صفة فعل العبد كما يقال وطي حلال ووطي حرام
وصلوة واجبه وصوم مندوب ونحو ذلك ولا شك ان ذلك يدل على حدوث الحكم
فكيف يصح تعريف الحكم الحادث بما هو قديم وقد اجابوا عن ذلك بمنع كون الحكم حادثا
وانما هو قديم فان الحكم في قولنا حلت المراة لفلان هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني في
حين وجوده في وطي هند عند التزويج كما هو قديم ومتعلقه حادث وايض الحكم يتعلق بفعل
العبد لا صفة فان معنى قولنا وطي حلال وطي تعلق الحل به في الازل ولا يلزم من تعلق
القول به كونه صفة له لتعلقه بالمعدوم الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة له والا لزم قيام
الصفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الاحكام قديمة ثابتة في الازل ومتعلقاتها حادثه
فيما لا يزال وح يظهر الفرق بين الدليل والمدلول فان الدليل هو الخطاب اللفظيه والمدلول

هو المعنى النفسي الثابت في الازل واما من انكر الكلام النفسي وعرف الحكم بهذا التعريف
فلا يخفى لزوم الاتحاد عليه فان الحكم هو قوله تعالى اقم الصلوة وهو الدليل ايضا فيحتاج الى تكلف في
تصحيحه فتدبر **قال** رحمه الله استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على
الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان وقصر الحسن والقبح
على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما وانكارهما في المذكورات بالمعنى المتنازع
فقد كابر مقتضى عقله **اقول** لما كان البحث في مبادي الاحكام مقصورا على البحث
عن الحكم والبحث عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه وقد فرغ من تعريف الحكم شرع في بيان
الحاكم وانه هو العقل او الشرع ومن هنا حصل الاختلاف في حسن الافعال وقبحها اهما
ثابتان لها في انفسها وبحسب الواقع من غير اعتبار الشرع او هما ثابتان لها بمجرد اعتبار
الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني وقبل الخوض في اقامة
الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع **فنقول** للحسن والقبح معان الاول كون الشيء صفة
كمال كالعلم وكونه صفة نقصان فان العلم حسن لكونه صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقصان
ولا خلاف في ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها وانه مدرك بالعقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني كون الشيء موافقا للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس
شيئا منهما والخلاف في عقليتهما كالاول واختلافهما بالاضافة والاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم **الثالث**
ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فالاول الحسن والثاني القبيح وليس شيء من هذه الثلاثة محل

بيان معاني الحسن والقبح

النزاع **الرابع** كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب
آجلا فما تعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا حسن وما تعلق به الذم عاجلا والعقاب
آجلا هو القبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد فقط واما تعريفهما بحيث يشملان افعاله تعالى
فهو ان يقال الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح فقط والقبح كونه بحيث يستحق فاعله
الذم فقط فهذا المعنى المتنازع فيه بين الفريقين **فاصحابنا** والمعتزلة على ان هذا المعنى ثابت
للافعال في انفسها ليس بجعل الشارع وان الافعال في انفسها مع قطع النظر عن الشرع تثبت
لفاعلها استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ثم ان ذلك قد يدرك بالضرورة
من دون تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة ولا نظرا ولكن اذا ورد به
الشرع كشف عن حسن وقبح ثابتين له فالشارع متفضل بكشف ما خفي علينا حسنه او قبحه
لا انه مثبت لهما **وذهبت** الاشاعرة الى ان الافعال في انفسها ليست حسنة ولا قبيحة بهذا
المعنى بل هي متساوية ليس شيء منها في نفسه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب ولا الذم والعقاب
وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع ونهيه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما
مستفادان منه حتى انه لو قلب الامر في القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح
حسنا **والحاصل** ان حسنها عبارة عن امر الشارع بها وقبحها عن نهيه فهم يفسرون الحسن
والقبح على المعاني الثلاثة الاول المتقدمة وينكرون ثبوت الرابع اذا تم هذا التصوير
فنقول لنا على عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه ان حسن العدل والاحسان بمعنى استحقاق
فاعلهما المدح وقبح الظلم والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم ضروري يشهد به كل احد

من غير نظر الى ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به اصلاً ولو كان شرعيا
لما كان كذلك ثم اذا ثبت المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى في اثبات مطلوبنا لعدم القائل
بالفصل واجابت الاشاعرة عن ذلك بانكم ان اردتم ان اتصاف هذه الاشياء بالحسن
والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او بكونها صفة كمال ونقصان بديهي يحكم به
من لم يقل بالشرع فمسلم ولا يجديكم وان اردتم اتصافها بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه فممنوع بل اول البحث ورده المص بان انكار ثبوت الحسن والقبح في الاشياء المذكورة
بالمعنى المتنازع فيه مكابرة صرفة ومخالفة لمقتضى العقل فلا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالحسن والقبح العقلي اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح ثابت
للافعال بالنظر الى ذواتها لا لصفات توجب ذلك وذهب بعض الى انهما ثابتان
لها لصفة حقيقية لازمة للذات توجب ذلك في الحسن والقبح معاً وقيل لصفة توجبه
في القبح واما الحسن فيكفيه انتفاء الصفة المقبحة والحق انهما ثابتان لها لوجوه واعتبارات
تختلف بحسب الازمان والاعتبارات ولما كان اثبات ذلك موقوفاً على ابطال كونهما
ذاتيين للافعال ابطله بوجهين احدهما التخالف في الفعل اي كون الفعل الواحد
حسناً تارة وقبيحاً اخرى فانه مما ينفي ذاتيتهما وتقريره ان نقول لو كان حسن الافعال
وقبحها ذاتياً لما اختلف الفعل الواحد في الحسن والقبح بان يكون فعل واحد حسناً
تارة وقبيحاً اخرى والتالي باطل اما الاولى فلان الذاتي لا ينفك عن الذات والا لزم انفكاك
ذاتي الشيء عنه وهو محال واما بطلان التالي فلان الفعل قد يكون قبيحاً ثم يصير حسناً
فان الكذب قبيح لكنه قد يتضمن انقاذ نفس من الهلاك او خلاص نبي فيصير حسناً الث

انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في محل واحد وهو محال بيان ذلك ان من قال
اكذب غداً فقوله هذا خبر محتمل الصدق والكذب فلا يخلو في نفسه اما ان يكون صادقاً
او كاذباً فان كان صادقاً وصدقه بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقة الواقع ولا
معنى لها الا هذا ووقوع متعلقه عبارة عن حصول الكذب في كلام آخر فصدقه
يكون بحصول الكذب في كلام آخر وح يكون هذا الكلام حسناً من حيث صدقه قبيحاً
من حيث استلزامه القبيح لان مستلزم القبيح قبيح وقس عليه ما لو كان كاذباً وبوجه آخر
من قال اكذب غداً اذا تكلم في الغد بكلام واحد فهذا الكلام اما صادق او كاذب
وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان كاذباً فلانه من حيث كونه
كاذباً قبيح ومن حيث كونه مستلزماً لصدق الكلام الاول الذي هو حسن حسن لان
مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف الصدق قال بعض المتاخرين يمكن ان يجاب عن
هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما يتصف
بالقبح بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لان الاتصاف هنا ليس
حقيقياً انتهى اقول لا شك ان ملزوم القبيح قبيح فبناء على ان القبح مستند الى الذات
كما هو مذهب الخصم يكون القبيح هنا مستنداً الى الذات ايضاً ويتم اجتماع النقيضين اللهم
الا ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحاً اصلاً وهو لا يخلو من نحو مكابرة فتامل هذا وقد اجيب عن
دليل التخالف بمنع كون ذلك الكذب حسناً وانما هو باق على قبحه وترك التخليص اشد
قبحاً منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصاً عن ارتكاب الاقبح وهذا مدفوع فان الكذب ح
صار واجباً فيكون حسناً قطعاً وهو قبيح فبناء على الذاتية يلزم تخلف الذاتي عن الذات

مخالفون ما لو قلنا ان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه لا يرد علينا مثل ذلك
لاختلاف الجهة ح فان هذا الكذب لتضمنه تخليص النبي حسن هادي وكونه كذبا قبيح ولنا
ايضا انهما لو كانا شرعيين لم يقبح من الله تعالى شي بل كان كل ما يصدر منه غير قبيح لان القبح
حينئذ انما يكون بالشرع ولا شرع بالنظر اليه لتنزهه عن النواهي الشرعية والتالي باطل
من وجهين الاول انه اذا لم يقبح شي لم يقبح منه الكذب بل جاز صدوره عنه تعالى وح لا يبقى
وثوق بوعده ولا وعيده فينتفي فايدة التكليف وتعريض المكلف للثواب والعقاب
لان الوثوق بذلك موقوف على العلم بصدقه وهو غير معلوم على ذلك التقدير فان قلتم
كذب الكلام النفسي مستحيل قلنا ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب منه
تعالى فلا يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية يكون حجية السمع بل ثبوته موقوفا على العلم
بصدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح منه شي جاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب
وح يلزم ان لا يفرق بين النبوة والمتنبي لحكم بصدق احدهما وكذب الآخر فيلزم
افحام النبي الصادق بعد رؤية معجزته لاحتمال ان يكون كاذبا فيها وانه تعالى مع ذلك مكنه
منها وذلك مؤد الى عدم ثبوت الشرع لانسداد باب اثبات النبوة على ذلك التقدير
فان قيل الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول يتوقف على شيئين احدهما انه تعالى انما خلق
المعجزة لاجل التصديق والآخر ان كل من صدقه تعالى فهو صادق والحسن والقبح انما ينفعان في
الثاني واما الاول فممنوع لانه يجوز ان يكون خلق ذلك المعجزة لغرض التصديق والحاصل
انه ان توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر ومعه لا قبح وان لم يتوقف على المرجح فلم لا يجوز
ان يكون خلق لا لغرض او لغرض سوى التصديق لم قلتم انه ليس كذلك لا يقال خلق المعجزة على

ان يكون منع الكلام النفسي عم ... مخالفة لما عليه الشيخ في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا يجوز ... صح

يد الكاذب عند دعواه موهم لان المقصود منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك
ايهاما للتصديق الكاذب وهو قبيح لا يفعله تعالى لانا نمنع خلق ما يوهم القبح والمستلزم موجباله
فان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق ويحتمل ان يكون
لغيره فلو حمله على التصديق جزما كان التقصير منه حيث قطع لا في موضع القطع وهل ذلك
الا مثل انزال المتشابه في القرآن فانه يوهم القبح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح قلنا
الضرورة قاضية بان خلق مثل ذلك ليس الا للتصديق كالشاهد وانكار ذلك مكابرة واما
انزال المتشابه فليس بهذه المثابة لقبول التاويل كما لا يخفى وقد اجابوا عن هذا الدليل
بانه لا يلزم من جواز الكذب منه تعالى وجواز اظهار المعجز على يد الكاذب وقوعه منه تعالى
ليلزم ما ذكرتم من انسداد باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع الكذب عنه تعالى
وعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما يتم
بعد ثبوت العادة ولا عادة في الاخبار الاول فيجوز ان يكون كذبا واذا كان الاول
كذبا فيجوز ان يكون الثاني كذبا ايضا لعدم حصول العادة وهكذا فلا يحصل الجزم بعدم
وقوع الكذب عنه تعالى وهكذا نقول في اظهار المعجزة على يد النبي الاول لعدم حصول العادة
حينئذ وهكذا فيلزم ان لا يثبت نبوة احد من الانبياء لا يقال نحن نقول الكذب واظهار المعجزة
على يد الكاذب نقص يجب تنزهه عنه تعالى لانا نقول النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي
لان كون الفعل صفة نقص ليس الا كونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب المواقف وغيره من محققيكم
فان قلت نحن لا نجعل النقص صفة لصدور اللفظ منه تعالى حتى يرجع الى الفعل بل الكلام النفسي
الذي هو من قبيل الصفة عندنا معاشر الاشاعرة والنقص في الصفة لا يرجع الى القبح العقلي

يمكنه

نعم هذا الوجه ... ذكره الاستاذ المحقق في حاشية الكتاب والمحقق ... لم يرد ... من كلامهم ... دلالة المعجزة ... عادة ... ان العادة قاضية بحصول العلم عقيب ظهور المعجز ... على يد الكاذب ... فلا يخفى ما في كلام ...

قلنا هذا لا ينفع لانه يجوز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشي في نفسه
كما تقدم قال رحمه الله ولو تم الاضطراري يجري في الواجب ولو قدمت القدرة
فالتعلق حادث ولا ينافي الوجوب بالارادة الاختيار اقول استدلت الاشاعرة
على شرعية الحسن والقبح بادلة الاول ان فعل العبد مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا
بالحسن والقبح بادلة الاول ان فعل العبد مما لا اختيار له فيه فلوجهين يدل كل منهما العقليين لما انه صح
على ذلك الاول انه تعالى عالم في الازل بما يقع فيما لا يزال وهو مما اجمع عليه المليون فعلمه
تعالى في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق بعدمه امتنع وقوعه
فيستحيل الانفكاك في الصورتين لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت الافعال اما لازمة
الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور وما هذا حاله لا يكون اختياريا
الثاني ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يتمكن من الترك فاضطراريته واضحة
وان لم يكن كذلك بل كان مما يجوز صدوره وعدمه فان لم يفتقر في صدوره الى المرجح بل
كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا
صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا وهو ظاهر وان افتقر في صدوره الى المرجح
فمع ذلك المرجح اما ان يلزم الفعل او لا فان لزم كان اضطراريا وان لم يلزم بل كان مما يصدر
تارة ولا يصدر اخرى فليفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر فاختصاص احد الوقتين
بالوقوع والآخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح آخر مع حصول المرجح الاول في الوقتين
كان اتفاقيا وان توقف على مرجح آخر لم يكن الاول مرجحا تاما هذا خلف وايضا ينقل
الكلام اليه مع ذلك المرجح الآخر فاما ان ينتهي الى الاضطرار او الاتفاق الذي ينفي الاختيار

وان لم

وان لم تنته يلزم التسلسل الباطل لا يقال يجوز ان يكون القادرية هي المرجحة للفعل على
الترك من غير مرجح فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول قولكم يرجح الفعل على الترك ان كان له مفهوم
زايد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يتضح عند انضمام هذا
القيد فيرجع ما تقدم وان لم يكن له مفهوم زايد على ذلك مع ان القادرية متحققة في جميع
الاوقات فايجاد الاثر في بعض الاوقات دون بعض آخر من غير مرجح ليس الا الاتفاق
والجواب عن الوجهين بالنقض والحل اما النقض فنقول لو تم ما ذكرتم من الوجهين على
اضطرارية فعل العبد لزم ان يكون فعل الواجب ايضا اضطراريا بهذين الوجهين
اما الاول فلان علمه اذا تعلق في الازل بخلق زيد في الوقت الفلاني وجب عليه ذلك
والا تخلف علمه بخلقه لا في ذلك الوقت كان يمتنع الخلق فيه والا تخلف علمه وهو محال وان تعلق علمه
واما الثاني فبان نقول فعل الواجب ان كان لازم الصدور فاضطراري والا فان لم
يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا والا افتقر الى مرجح ونسوق الكلام الى الآخر لا يقال فرق بين فعل
العبد وفعل الواجب فان ارادة العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى فوجب
الانتهاء الى ارادة ليست منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تعرض صدورها عنه واما الواجب
فلما كانت ارادته قديمة كانت غير مفتقرة الى ارادة اخرى للترجيح بل كانت كافية في وقوع
الفعل منه ودون مرجح لانا نقول كونها قديمة لا يمنع التسلسل فانها وان كانت قديمة
لكنها غير كافية في التعلق بالمقدور الحادث بل لا بد من تعلق حادث يترتب عليه حدوث المقدور
والا لزم قدمه ايضا فحينئذ نقول مع هذا التعلق اما ان يجب الفعل او لا الى آخر الكلام وان
ادعيتم انه مع تعلق الارادة القديمة وارتفاع الموانع لا حاجة الى مرجح بل ان الفعل حينئذ قد

قد يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين ومع ذلك يكون الفعل اختياريًا
فهذا في الحقيقة يرجع الى منع ان الاتفاقي غير اختياري وهو جوابنا عن ما قلتم ايضا
وايضا حضور ذلك الزمان شرط في وجود الحادث فلا يكون القدرة كافية في الاقتضاء
واما الحل في الاول فبان نقول العلم بمنزلة المثال والحكاية بالنسبة الى المعلوم فلا يصح ان
يكون علة لوقوعه فان نسبته الى المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة الى ذاتها فاندفع
الاول واما في الثاني فنختار انه يحتاج الى مرجح ومعه لا يتمكن من الترك قولكم فيلزم الاضطرار
قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل باختياره
وارادته فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة
والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا تؤثر ذلك في امكانه فان قيل اذا كان ما يجب عنده
الفعل من الله تعالى بطل اختيار العبد قلنا ما يجب الفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان اردتم به
تعلق قدرته واختياره بذلك الفعل فهذا ليس منه تعالى قطعا الدليل لهم قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسول وارساله فقد دل ذلك على
انه لا حكم عقليا قبل ورود السمع لانه لو كان الوجوب ثابتا قبله للزم التعذيب بالاخلال
لتحقق الوجوب وعدم الاتيان بالواجب المستلزمين للتعذيب والجواب انه تعالى نفى نفس التعذيب
ولا يلزم من نفي نفس التعذيب نفي استحقاقه فيجوز ان يكون استحقاق التعذيب ثابتا قبل
ورود السمع بترك الواجبات العقلية التي من تركها استحق الذم والعقاب لكنه تعالى بفضله
وامتنانه التزم العفو عن ذلك وانتفى وقوع التعذيب بمخالفة العقل والسمع معا نعم ما ذكرتم
يرد على من لم يجوز العفو بترك الواجبات كما هو مذهب جماعة من المعتزلة فانه يلزم عليهم وقوع

ان اردتم به خلق الاختيار فيه فهذا انما ينافي الاختيار لا ينافي وجوب الفعل عنده
التعذيب لا

[illegible]

التعذيب

التعذيب قبل البعث وقد نفاه تعالى في الآية ولهم ان يجيبوا ايضا عن ذلك بان ليس المراد
بالرسول في الآية النبي بل المراد به العقل فيكون معنى الآية نفي التعذيب بترك الواجبات
قبل بعثة عقل يدرك الاحكام الواجبة او المراد ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا
سبيل اليها الا التوقيف وحاصله نفي التعذيب على ما لا يستقل العقل بادراكه
كصوم العيد مثلا قبل بعثة الرسول للتوقيف عليها فاندفع ما ذكرتم من الاستدلال
لا يقال حمل الآية على المعنيين الاخيرين يخالف الظاهر لانا نقول قد يتعين خلاف
الظاهر اذا قام الدليل القطعي على خلافه وهنا كذلك فان دلائل الحسن والقبح
العقليين قاطعة فيرتكب خلاف الظاهر لاجلها الدليل الثالث قالوا لو كان حسن
الافعال وقبحها ثابتا بالعقل للزم ان يكون الواجب تعالى غير مختار في الحكم والتالي باطل
اما الاولى فلانه على ذلك التقدير تكون الافعال مختلفة في انفسها بالنظر الى الاحكام
فلو كان لاحد الحكمين رجحانا في الفعل الخاص على الاخر كان الاخر مرجوحا والحكم بالمرجوح
خلاف المعقول فيكون قبيحا وهو ظاهر واذا كان متعينا عليه كان غير مختار فيه والجواب عن
ذلك بان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي الاختيار كما ان
وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن العقلي لا ينفي الاختيار وقد استدلوا
على ذلك ايضا بانه لو كان الحسن والقبح ثابتين للافعال في انفسها لامر غير الطلب لم يكن
تعلق الطلب بالفعل لذاته والتالي باطل بيان الملازمة ان تعلق الطلب بالفعل حينئذ
موقوف على ذلك الامر وما للشيء بالذات لا يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان
الطلب صفة ذات اضافة لا تعقل حقيقتها الا متعلقا بمطلوب والجواب ان تعلق الطلب

بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا الا ان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ولا
ولا ذهنا بدون المطلوب متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما وح نقول تعلق الطلب
بالفعل لذاته ان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب فهو ممنوع كيف وهو متوقف
على المطلوب ايض وان اريد به انه مستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمسلم ولا ينافي
ذلك تعلقه بالمطلوب باعتبار الحسن او القبح فانه على ذلك التقدير اما ان يجعل الحسن
قيدا للمطلوب على ان يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك
وح يكون من تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور واما ان يجعل غاية
للطلب ولا امتناع ايض لان وجود الطلب حينئذ يتوقف عليه فضلا عن تعلقه **قال**
ههنا مسئلتان وجوب شكر المنعم عقلي لا من العقاب او زوال النعمة بتركه وهو الفايدة
او استحقاق المدح او الزيادة او هو لنفسه **اقول** ههنا مسئلتان الاولى وجوب
شكر المنعم المراد به المنعم الحقيقي اعني شكر الله تعالى وقد اختلف فيه فذهب المعتزلة واصحابنا
الى انه واجب عقلا وذهبت الاشاعرة الى انه واجب شرعا لنا انه دافع الضرر فيكون واجبا عقلا
اما انه دافع الضرر فلان نعم الله على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا لاحظ نفسه يجد ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجلية جسمانية وروحانية مما لا يحصى ولا شك
في كونها ليست منه وان من انعم عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان يكون اراد منه الشكر عليها وانه اذا
لم يشكره سلبها عنه او عاقبه على عدم الشكر عليها وهذا الاحتمال لازم الخطور على بال كل
عاقل فيحصل له خوف العقاب وخوف زوال النعمة عنه مع انه قادر على دفع هذا الخوف الذي
لا مضرة له بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب عقلا لقضاء الضرورة بذلك ولا نعرف فيه على

لان التعلق انما يعلل بالوجود فاذا لازم وجوده متوقفا كان تعلقه اولى بذلك

دفعه

دفعه ولم يدفعه كان مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون شكر المنعم واجبا عقلا **قالوا** لو وجب لوجب
لفايدة **والتالي** باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان ما لا يكون فيه فايدة يكون عبثا
وهو قبيح عقلا فلا يكون واجبا **واما** بطلان التالي فلان امر الفايدة دائر بين الله تعالى
وبين العبد في الدنيا او في الآخرة **والاول** باطل لاستغنائه تعالى وعدم احتياجه الى
شيء **والثاني** ايض باطل لان الشكر منه فعل الواجبات وترك المحرمات وليس ذلك الا مشقة
للنفس وما هو كذلك لا يكون فايدة دنيوية **والثالث** ايض باطل لان امور الآخرة من
المغيبات التي لا مجال للعقل فيها **والجواب** عن ذلك اولا بمنع الملازمة ونقول يجوز ان
يكون الشكر واجبا لنفسه اي لكونه شكرا لا لفايدة غيره فانه لا يجب في كل امر ان يكون
مطلوبا لفايدة اخرى والا لزم التسلسل بل بعض الامور لا يجب لذاته من غير غاية فانه
جلب النفع ودفع الضرر مطلوبان في انفسهما لا لامر آخر ولهذا يعلل العقلاء وجوب
الشكر بكونه شكرا لا بشيء آخر سلمنا الملازمة لكنا نمنع بطلان التالي ونختار ان الفايدة تعود
الى العبد في الدنيا وهي الامن من العقاب في الآخرة او الامن من زوال النعم او استحقاق المدح
النعمة فانه بشكره يحصل له من الله تعالى زيادة
لانه اذا شكر على ما انعم استحق زيادة على ما انعم عليه ويمكن اختيار ان الفايدة في هذه
اخروية ومنع كون العقل مما لا مجال له فيها بناء على الحسن والقبح العقلي **واعترض** الخصم
على الجواب المذكور بان ما ذكرتم من ان في الشكر امنا من العقاب معارض باحتمال العقاب
على الشكر وبينوا ذلك بوجهين الاول انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه مما يؤدي الى العقاب
اذن المالك فانما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه

بكونه

عليه استحق المدح بين العقلاء حيث لم يعرف كيف كانت نعمه

مما يؤدي الى العقاب والجواب انا نعلم قطعا ان الشكر على النعمة مما لا عقاب عليه وان
كفران النعمة هو المستلزم للعقاب وهذا بديهي لا مرية فيه على ان التصرف في ملك الغير
انما يؤدي الى العقاب اذا كان فيه ضرر على المالك والمالك هنا منزه عن الاحتياج الوجه
الثاني ان الشكر على نعمة الله تعالى بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا وما فيها بالقياس الى
كبريائه وجلاله فما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم الشان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فيتصدق عليه بلقمة من الخبز فشرع
الفقير بالمدح والثناء على ذلك السلطان على رؤس الاشهاد ودوام على تحريك
انملته لاجل الشكر على تلك النعمة ولا شك ان ذلك من الفقير انما يعد استهزاء بذلك الملك
ويستحق العقاب عليه فكيف ونعمه على العبد بالنسبة اليه تعالى اقل بكثير من تلك اللقمة بالنسبة
الى الملك وقد كان الثاني استهزاء فالاول اولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء
بالنسبة الى الملك انما كان لكون اللقمة حقيرة لا قدر لها بالنسبة الى الملك والفقير معا فحصل
الاستهزاء بحال ذلك الملك فان الشاكر لما لم يكن لتلك اللقمة بالنسبة اليه قدر وانما هي في نهاية
الحقارة عنده فكان شكره وتحريك انملته عليها استهزاء بالضرورة واما نعمه تعالى بالنسبة الى العبد
فهي جليلة جسيمة لا تكاد تحصى كثرة فالتمثيل اللائق بها هو ان يهب ذلك الملك العظيم
لفقير مفقود جميع الاعضاء والحواس والمشاعر محبوس في زاوية الخمول وهاوية الذهول
جميع ما فقد منه ويخرجه الى فضاء واسع ويتلطف عليه بانواع الاطعمة والاشربة والانكحة
ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير لا يلتفت الى تلك النعم الواصلة اليه ولا ينظر الى شكر المنعم بها بل كان
حاله بعد الوصول كحاله في زاوية الخمول فلا شك في ذمه عند العقلاء على ذلك وترك شكره

العبد

العبد على ما هو اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من الكريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون
محلا لذم العقلاء في العاجل واستحقاق العقاب في الآجل فيبطل كلام الخارجي المثبت
لاستهزائية الشكر بالنسبة اليه تعالى حيث انه لم يتشبث في التمثيل بما هو المناسب وجعل نعمه تعالى
على عبده كاللقمة بالنسبة الى الفقير والحاصل انه نظر الى حال المشكور فوقع في الغلط
لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل بكثير من نعمه تعالى على العبد بالنسبة اليه ولو نظر
الى حال الشاكر والى حقارة تلك اللقمة بالنسبة الى الفقير وكثرة تلك النعم بالنسبة الى العبد
لتنبه على عدم صحة التمثيل وهذا هو التحقيق المفضي الى سواء الطريق هذا وقد بينوا
خوف العقاب على الشكر بوجه آخر وهو ان الشكر قد لا يقع على النسق اللائق والطريق
المرتضى له تعالى فيستحق الشاكر العقاب بسببه والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر
والخدمة انجى واسلم من الاعراض عنه بالكلية وما يقال ان ذلك انما يتم فيمن يرجوه ويسوءه الاعراض
وهما غير حاصلين بالنسبة اليه تعالى فجوابه ان الاقامة والمواظبة على ذلك لا عقاب عليه
بالضرورة وان كان المشكور مما لا يرجو ذلك ولا يسوءه قال رحمه الله الثانية الاشياء
الغير الضرورية مما لا يدرك العقل قبحها كشم الورد غير محرمة عقلا اذ هي منافع بلا مفسدة
والاذن من المتصرف معلوم عقلا كالاستظلال بجدار الغير والعلم باستحقاق من اقتصر
على اقل ما يحصل به الحيوة ذما اقول المسألة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير
الضرورية وتفصيل المقام ان نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها
كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوعة منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز
التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان

قبل الشرع

من التنفس

مالا يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الي الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد طرفيه
علي مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل علي مصلحة فاما فعله
فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل علي مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود
الشرع مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضي والعلامة وغيرهم
والمعتزلة البصرية علي انها علي الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية
الي انها علي الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من العامة الي الوقوف
بمعني انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة
وبين من قطع علي الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال
بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم علي محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن
من كونه مقدما علي محظور قبيح وذهبت الاشاعرة الي انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا
علي الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والآجلة والاذن في التصرف معلوم
عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظاهر واما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما
ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانه لا مضرة في الانتفاع بها علي المالك ولما انه كان
كذلك فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا
عن امارات المفسدة وكان غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف
وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا معني قوله منافع
بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها

علي

علي مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا
فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال المفسدة ايضا وفيه
وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة في كون
الشيء قبيحا اشتماله علي مفسدة مستندة الي امارة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة
فلا يعتد بها الا تري انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البنيان
لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة علي ذلك
ملحق بظن اصحاب الجنون والسوداء ونحو ذلك وهذا يدل علي ان الشيء اذا كان خاليا عن
امارات المفسدة لا قبح فيه واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير
اذنه وهو قبيح عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن في مثله
معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم
ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما هو فيما يتضرر به المالك وهو ههنا منزه عن التضرر
فلا يحرم ولنا ايضا انا نعلم قطعا حسن التنفس في الهواء من العقلاء وان لم يخلو منه اكثر
مما يحتاج اليه الحيوة وانه لو رام الاقتصار علي قدر ما يحتاج اليه الحيوة فقط ذمه العقلاء
علي ذلك بل عدوه من المجانين والسفهاء وليس ذلك الا لكونه منفعة خالية عن المفسدة
وذلك حاصل فيما نحن فيه فيكون حسنا لكن يبقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه
مما لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان
العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الي خصوصها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الي الجميع
ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء في مجرده

عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عالمًا بالنظر الى الدليل **قال** رحمه الله
فصل الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمًا ولا نقض بالمخير في الاربع لاعتبارها
في الاوليين اذ تركنا **اقول** للواجب تعريفات متعددة احسنها ما ذكره الاستاد المصنف هنا
اعني ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمًا والمراد ما يستحق تاركه من حيث انه تاركه فان تعليق الحكم
بالوصف يشعر بالعلية فخرج المندوب والحرام والمباح وكذا المكروه اذ كان تاركها
تارك الواجب ايضا عن التعريف لان تاركها وان استحق الذم لكن لا بتركها بل بترك الواجب
وقوله لا الى بدل ليدخل الواجب الموسع فان تارك احد جزئيات الفعل في جزء من الوقت
لا يستحق ذمًا نعم تاركه من غير ان ياتي ببدله اعني بشخص آخر منه في جزء من الوقت مستحق للذم
وكذا الواجب الكفائي فان ترك فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقًا بل تركه من غير بدل
اي من غير فعل البعض الآخر له موجب للذم وكذا الواجب المخير فان تارك احد الخصال فقط
لا يستحق ذمًا بل تاركه من غير ان ياتي ببدله من الخصال مستحق له وقد عرفه القاضي بما يذم
تاركه شرعًا بوجه ما قال وانما قلنا بوجه ما ليدخل في الحد الواجبات التي لا يذم تاركها
كيف ما تركها بل يذم بوجه دون وجه كالموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو
تركه في بعض الوقت وفعله في بعضه لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به
غيره في ظنه وكذا المخير فانتقض بهذا القيد على العكس لكن اختل به الطرد اذ يدخل فيه صلوة
النائم والناسي وركعتي المسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر اي حال اليقظة والذكر
والحضر فان اجاب عنها بالمنع من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة لكن الوجوب قد سقط للعذر
والواجب المطلق اعم من الباقي وجوبه والساقط قلنا يرد عليه مثل ذلك في الكفائي فيقال انه ما يذم

تاركه

تاركه على جميع الوجوه لكن الذم سقط بفعل البعض واذا اعتددت بالوجوب الساقط في
الفعل للعذر وادرجته في افراد الواجب وجعلت الحد صادقًا عليه فلم لا يعتد بالذم الساقط
على ترك فرض الكفاية لاتيان الغير به وح لا حاجة الى قيد بوجه ما لادخال مثله
وقد اجاب المحقق العضدي عن الاعتراض الوارد على القاضي بان صلوة النائم لا تدخل
في تعريفه بزيادة هذا القيد اصلًا بل هي باقية على خروجها عنه بخلاف الكفائي فانها
خارج بدون هذا القيد عن التعريف ويدخل فيه بسببه بيانه ان المراد ما يذم تاركه
بسبب ذلك الترك الذي هو تاركها به اعني الترك حال النوم وانما يتعلق الذم بسبب ترك
آخر هو الترك حال اليقظة فهي خارجة عن الحد بقيد تاركه لا بقيد بوجه ما وبوجه ما لا
يدخلها لان النائم لا يذم على ترك صلوته حال النوم بوجه من الوجوه اصلًا بخلاف
الكفائي فانه على تقدير ان ياتي به الغير او لا ياتي به لا يتغير تركه في ذاته وان تغير
بالامور الخارجة عنه كقيام الغير به او لا وتاركه لا يذم بسبب تركه الذي هو تاركه
به مطلقًا بل على بعض الوجوه وهو ان لا ياتي به الغير في ظنه فلا بد من القيد
لادخاله في التعريف والحاصل ان ترك الصلوة للنائم حال النوم مغاير لترك الصلوة
حال اليقظة والترك الاول لا يوجب الذم اصلًا فلا يصدق عليه التعريف بدون ذلك القيد
بخلاف الكفائي فان تركه على تقدير ان ياتي الغير به هو تركه على تقدير ان لا ياتي به
ولم يتغير في نفسه وان تغير بالامور الخارجة فيهما عيران واحد لا متغايرين اذا اريد
ادخاله بقيد بلا جهة لا يرد الآخر نقضا بخروجه بدونه هذا غاية توضيح الكلام **قال**
الاستاد المصنف مد ظله في الحاشية والجميع نظر فان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير به

مغاير لتركه حال قلته عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يذم بالثاني فتامل وايضا
من نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه قبل قدومه وبعده
ترك واحد لا يتغير الا بالامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها
قبل قدومه انها مما يذم تاركها بسبب تركه الذي هو تارك له بوجه ما انتهى
اقول حاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تمايز في الاعدام بالنظر الى
انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات وح فكما ان ترك النايم حال النوم
مغاير له حال اليقظة كذلك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير به مغاير لتركه المظنون
معه عدم قيام الغير به فهنا ترك ان ابهم كالاول والذم انما يلحق باعتبار الترك
المقارن لعدم ظن قيام الغير به كما ان الذم في الاول انما يلحق باعتبار الترك حال
النوم فبطل الفرق فان قيل غرض العضدي ان ترك الكفائي في حال خلو الذهن
عن الظن لقيام الغير به وعدمه ترك واحد في نفسه تغير بالامور الخارجة عنه من قيام
الغير به وعدمه بخلاف ترك النايم وتم الكلام قلنا قيام الغير في الواقع غير كاف
في عدم ذم المكلف من دون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا والاعتراض الثاني ظاهر
الورود فان ترك الصلوة المنذورة قبل قدوم زيد وبعده ترك واحد لا يتغير الا
بالامر الخارجي فهي كالكفائي فيصدق عليها قبل القدوم انها مما يذم تاركها بوجه اعني
بعد القدوم مع انها ليست بواجبة وانا اقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان الصلوة
قبل دخول الوقت يصدق عليها انها مما يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك به
على بعض الوجوه اعني في جميع وقتها ونحو ذلك هذا ورد على التعريف المذكور في المتن انه

غير

غير منعكس لخروج بعض افراد الواجب عنه فان الاخيرتين من الاربع الركعات المقصورة
في السفر يجوز للمصلي المسافر الاتيان بهما في احد المساجد الاربع اعني مسجد مكة والمدينة
وجامع الكوفة وحاير الحسين ع ويجوز له تركهما والاقتصار على الاوليين فالواجب عليه
هناك احد امرين اما الاتيان بالاوليين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ايضا
فالركعتان الاخيرتان واجبتان ولا يصدق عليهما ان تاركهما الى بدل مذموم وايضا من مسح
الراس في الوضوء بثلث اصابع كان قد اتى بافضل الواجبين ومن مسح بواحدة كان قد اتى
بالواجب ايضا فالمسح بالزائد على الواحدة ح واجب ولا بدل له وايضا تسبيح الركوع اذا اتى به
المكلف ثلثا كان قد اتى بافضل الواجبين وان اتى بواحدة اتى بالواجب فالزائد على الواحدة
لا بدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح القايم مقام القراءة اذا كان زايدا على الواحدة
والجواب عن الاول ان البدلية معتبرة في الركعتين الاوليين اذا تركت الاخيرتان فانه لما كان الواجب
احد امرين اما الاتيان بالاوليين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين معتبرة في الاوليين
فيصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل اي من غير ان ياتي بالاوليين مذموم وقس عليه ذكر ترك الزايد
على احد الثلث في مسح الوضوء فانه ليس بلا الى بدل بل له بدل هو الاتيان بالواحدة فقط فان
في المسح ايضا احد امرين اما المسح بالواحدة او المسح بالزايد عليها واذا كان كذلك كان داخلا في الحد
وهكذا نقول في تسبيح الركوع والسجود فان ترك الزايد هناك ليس بلا بدل بل له بدل هو الاتيان
بالواحدة فان قلت هل يجوز قصد الاستحباب في شيء من ذلك قلت اما الاخيرتان من الاربع والمسح
في الزايد على الواحدة فلا يجوز ذلك اصلا واما التسبيح الزايد فيجوز قصد الاستحباب فيه والنقض به
انما هو على تقدير قصد الوجوب في الجميع ويجاب بما تقدم قال رحمه الله ويرادم الغرض

اقول المشهور بين اهل الاصول مرادفة الفرض والواجب الا ان الحنفية خالفوا في ذلك
وجعلوا الفرض لما ثبت بدليل قطعي كقراءة القرآن في الصلوة الثابتة بالاجماع والواجب
لما ثبت بدليل ظني كتعين الفاتحة الثابت بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض
عبارة عن التقدير قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن
السقوط لقوله تعم فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فخص الفرض بما علم وجوبه بدليل قطعي
لانه يعلم منه ان الله تعم قدره علينا بخلاف ما علم بالدليل الظني فانه ساقط علينا ولا نعلم
ان الله قدره علينا فكان مخصوصا باسم الواجب وفيه نظر فان الفرض عبارة عن المقدر مطلقا
علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مطلقا علما او ظنا فتخصيص كل واحد من اللفظين باحد
المعنيين تحكم قال رحمه الله فان فعل في وقته المقدر اولا فاداء اقول هذا
تقسيم للفعل الواجب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل الواجب اما ان يكون له وقت مقدر
شرعا او لا يكون والثاني لا يندرج تحت شيء من الاقسام المذكورة والاول ينقسم الى اقسام اربع
لانه اما ان يفعل في وقته المقدر له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته المقدر له بل بعده او قبله
فان فعل في وقته المقدر له بل بعده او قبله شرعا او لا فهو الاداء فقوله او لا متعلق بفعل
اي فعل اولا ثم ان الوقت المقدر لا بد وان يكون اوله مبينا او آخره فقد يكون مبينا كوقت
الظهر المبين بانه من الزوال الى غروب الشمس وقد لا يكون مبينا كوقت الحج وصلوة الزلزلة
الذي اوله حصول سببها الموجب لها وفي الحاشية سوا كان اوله وآخره مبينين معا كوقت الظهر او اوله
مبينا لا آخره كوقت العمر مثل صلوة الزلزلة والحج وههنا اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض
الطرد بالقضاء لان اول وقته فوت الاداء والحاصل انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض

العكس

العكس بالحج مثلا وان اريد ما بين احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اظفر الى الآن بما يحسم مادة
الاشكال بحيث يندفع عنه القيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل
اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما لا للتدارك فايت فتأمل انتهى اقول حاصل الاشكال
ان اول وقت القضاء فوت الاداء فكان اول وقته مبينا فان اريد بالوقت المقدر ما كان له
حدان معينان من الشارع خرج الواجبات التي وقتها العمر وان اريد به ما بين احد حديه
الشامل لما يعينهما معا او واحدا فقط دخل القضاء لان اول وقته مبين فان قيل لما كان وقت
الحج اول وقته حصول الموجب له وكان وقته متمرا الى آخر العمر فكان له حدان اولهما اول
الحصول وآخرها آخر العمر فيصح ارادة الشق الاول ولا يخرج الواجبات التي وقتها العمر عن التعريف
قلنا ذلك الوقت غير معلوم لاحد لاختلافه باختلاف الاعمار والتقدير يستدعي التعيين
فلا يكون مثل ذلك مقدرا او لقائل ان يقول التقدير يكفيه ادنى تمييز والعمر فيه ذلك فيجوز
ان يكون الوقت المقدر في الحج بالنظر الى كل شخص ما يحصل من الحيوة فيه وذلك كاف في التحديد
الصحيح لدخوله في الحد فان اجيب بان القضاء ايضا كذلك لان اول وقته فوت الاداء وآخره
آخر العمر فان من فات ذمته صلوة تصلي عنه قضاء ايضا فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا
دون آخره بخلاف الحج فان قيل بعد موت المكلف بالحج لا يخرج وقت ادائه بل يتبدل الى ايقاع
وليس بقضاء فكان آخره غير محدود ايضا قلنا قولهم وقته العمر يدل على التحديد والخروج
فيه الكلام بعد تامل ويمكن اختيار الشق الثاني بان يراد من الوقت المقدر مطلقا ويمنع
دخول القضاء في الحد لان المتبادر من الوقت المقدر له هو الوقت الاول لا ما هو اعم منه
ومن الثاني لانا اذا قلنا ادى فلان الواجب في وقته لا يفهم منه الا الوقت الاول له فالوقت

[illegible]

المقدر حقيقة عرفية في الاول وان كان الثاني وقتا ايضا فيكون حاصل التعريف ان الاداء
ما فعل في الوقت الاول المقدر له فعلا او لا وهو حيد القسم الثاني ان يفعل ثانيا في
وقته المقدر له شرعا لتدارك نقص في الفعل الاول قال في الحاشيه وههنا بحث لانه
ان اريد فعله في وقت الاداء ينتقض بالعكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا
انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء
والحج مع عدم النقص في الاول فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على نهج الاول
في الاداء والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب انتهى وبعضهم عرف الاعادة بانها
ما فعل في وقت الاداء او القضاء للتدارك ثانيا لخلل ويرد عليه جميع ذلك هذا واعلم ان
العضدي جعل الاعادة قسما من الاداء واكثر الاصوليين على خلافه وعلى ان الاعادة
قسيماله والاستاد المصنف مدظله في هذا الكتاب وافق الاكثر في ذلك وهو الحق الثالث
ان يفعل بعد وقته المقدر له بسبب امر جديد به بالفعل وهو القضاء فالقضاء ما فعل
بعد وقت الاداء بل لا بد من امر جديد بالقضاء ومن ههنا ترى بعضهم يقولون القضاء بامر جديد
وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى وعرفه بعضهم بانه ما فعل بعد الوقت لتدارك ما سبق
وجوبه مطلقا وقيد مطلقا لدخول قضاء المسافر والحائض الصوم والولي عبادة الميت
فانه قد سبق لكل منها وجوب في الجملة وان لم يكن على المستدرك الرابع ان يفعل قبل
وقته المقدر له باذن الشارع وهو تقديم فالتقديم ما فعل قبل وقته المقدر له باذن
من الشارع كزكوة الفطر عند الشيخ وبعض الحنفية حيث جوزوا تقديمها على وقتها بيوم
او يومين بل جوزوا ذلك من اول الشهر واعلم ان العضدي لم يذكر التقديم

بل نفاه حيث قال والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل في وقته فاداء وبعده
فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما واورد عليه النقض بالصلوة المعجلة
المقدم على وقتها وهو حق وارد عليه وما اعتذر والدفع بان ملك النصاب لما كان
هو الجزء الاعظم من سبب الوجوب جعل كانه السبب بتمامه واذا نزل منزلة السبب بتمامه
كان وقتها لذلك موسعا من حين الملكية الى الوقت المقدر فالزكوة لم تتقدم على الوقت
وانما وقعت فيه لا يخفى عليك ما فيه من التكلف ثم ان هذه الاقسام كما تجري في الواجب تجري في
المستحب ايضا والمراد به المستحب الذي وقت له الشارع وقتا والا فالنوافل الغير الموقتة لا يجري فيها
شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا لتدارك نقص في
الاول فاعادة كاعادة بعض النوافل التي تنعقد جماعة بعد فعلها فرادى وان فعل بعد
الوقت فقضاء او قبله باذن الشارع فتقديم كصلوة الليل في اوله وغسل الجمعة في الخميس
ثم انك بما شرحنا لك ظهر لك حدود الاقسام الاربعة في الواجب والمستحب **قال** مد ظله
ولا نقض باداء مدرك الواحدة واعادة المنفرد في جماعة وقضاء مفسد الحج للوقتية
بالنقض والتضيق بالافساد **اقول** يرد على كل من حد الاداء وحد الاعادة وحد
القضاء شيء اراد ان يجيب عنه فما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض افراد المحدود
عنه فان الصلوة التي ادركت منها ركعة واحدة في الوقت اداء على المشهور ولا يصدق على
المجموع انه فعل في الوقت المقدر لخروج بعضه عنه وانما قلنا على المشهور فان من العلماء من ذهب
الى انها باجمعها قضاء لوقوعها في غير وقتها فان الركعة الاولى قد وقعت في غير وقتها اذ هو
وقت الاخيرة وكذا ما عداها وبعضهم الى انها موزعة بعضها اداء كالركعة الاولى وبعضها

قضاء كالباقي ولا نقض على هذين القولين لعدم كون المجموع اداء ومما يرد على حد
الاعادة انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة فان الاعادة على ما قلت هي ما فعل في الوقت
المقدر ثانيا لتدارك نقص والمعادة جماعة لا يتدارك بها نقص لوقوع الاولى سالمة عنه
ومما يرد على حد القضاء خروج قضاء الحج الفاسد فان القضاء على ما تقدم هو ما فعل بعد
وقته المقدر له شرعا والوقت المقدر للحج هو العمر بتمامه فلا يتصور فعله من المكلف بعد وقته
المقدر له شرعا والجواب عن الاول بان الصلوة التي ادركت منها ركعة واقعة في وقتها
لان وقتية ذلك الوقت لها مما علم بالنص الصحيح الناطق بان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت كله فانه يدل على ان ذلك الوقت وقت لها فتدخل في الحد وعن الثاني
بان النقص في الاولى قد علم بالنص عندنا وعند مخالفينا اما عندنا فلما رواه عبد
الله بن سنان في الصحيح عن الصادق عليه السلام ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد
باربع وعشرين درجة واما مخالفونا فقد رووا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله صلوة الجماعة تعدل لصلوة الفذ بسبع وعشرين درجة فانه يدل على نقص الاولى
وعن الثالث بان الحج وان كان وقته العمر لكن المكلف لما شرع في فعله كان الواجب عليه اتمامه
ولا يجوز له تأخيره عن ذلك الوقت فكانه وقته قد انحصر في ذلك الوقت الخاص وانقلب من السعة
الى الضيق فاذا لم يات به في ذلك الوقت صار الماتي به بعد ذلك كانه واقع بعد وقته
فصدق عليه حد القضاء لكونه بعد وقته المقدر له فاستقام العكس اقول هذا التوجيه
يجري في الصلوة في وقتها بعد افسادها مرة فيلزم ان تكون قضاء بهذا الوجه فانه لما
وجب عليه اتمامها من دون تاخير انقلب سعتها الى الضيق والتزم ذلك كما قال بعض العامة

ان المكلف

ان المكلف اذا احرم بالصلوة في وقتها ثم افسدها واتى بها ثانيا في الوقت فانها
تكون قضاء وسببه ان وقت الاحرام بها قد فات ويدل عليه انه لو اراد الخروج منها ح
لم يجز لا يخفى ما فيه فالاولى ان يجاب عنه بما قالوا ان اطلاق القضاء على مثل ذلك مجاز فلا
يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود وربما يوجد ذلك في بعض حواشي الكتاب (التعريف)
قال ـ نظرا فضل للموسع ما فضل وقته عنه وللمضيق ما ساواه او نقص عنه كقدر الركعة
بعد غسل الحيض اقول هذا تقسيم للفعل باعتبار وقته فالفعل بالنسبة الى وقته
اما ان يكون مساويا له او ناقصا عنه او زائدا عليه ولا يصح التكليف بالاخير بمعنى ايجاب الفعل
الزائد في ذلك الوقت الناقص لانه من التكليف بما لا يطاق بل بمعنى ارادة القضاء او التكميل
كما اذا طهرت المرأة او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر ركعة فقط فانه يجب فعله اما قضاء
او اداء كما عرفت فان كان الفعل مساويا للوقت كصوم رمضان سمي واجبا مضيقا وان كان
الوقت زائدا عليه سمي واجبا موسعا هذا هو المشهور في التقسيم لكن الاستاذ المص هنا جعل
المضيق شاملا لقسمين من الاقسام اعني ما كان وقته مساويا للفعل او ناقصا عنه لشمول
الضيق لهما كما لا يخفى لا يقال التكليف بما نقص الوقت عنه تكليف بما لا يطاق فكيف
ادرجه في المضيق لانا نقول التكليف به بمعنى ايجاب ايقاعه بتمامه في ذلك الوقت الناقص
بديهي البطلان لا حاجة الى التعرض له وليس مراده هنا بوجه انما المراد انه متى وجد قدر الركعة
من الوقت بعد غسل الحيض مثلا فان المكلف مخاطب بان ياتي بالصلوة الكاملة مع ان ذلك وقتها
المقدر لم يبق منه الا مقدار ركعة والحاصل ان وجود مقدار الركعة من الوقت مع كونه ناقصا
عن الفعل موجب للتكليف بايقاع الصلوة اداء وقضاء فالغرض من التكليف على الاول الاتمام

لا اوّله

وعلى الثاني القضاء قال مدّ ظله والكل وقت للاول وبعده قضاء كبعض الشافعية
ولا آخره وقبله نفل كبعض الحنفية ولا هو مراعى كالكرخي بل الواجب احد الاشخاص المتماثلة المتمايزة
بالوقت اقول اختلفوا في وقت الاداء للواجب الموسع فالمشهور وعليه الجمهور ان كل
الوقت وقت لادائه فايقاعه في اي جزء منه ايقاع في وقته وذهب بعض الشافعية الى ان
وقت الاداء اول الوقت اي الجزء الاول الذي يساوي الفعل وبعده يكون قضاء
وذهب بعض الحنفية الى ان وقت الاداء آخر الوقت بقدر الفعل وقبل ذلك نفل مسقط
للفرض كالزكوة المعجلة قبل وجوبها وهذا مذهب بعضهم واما محققوهم فذهبوا الى ان
بعض الوقت سبب لوجوب الاداء اي بعض كان قالوا النص قد تظاهر على ان وجوب
جميع الوقت سبب الفعل ولا يجوز ان يكون كل الوقت سببا له لانه لو كان كذلك فالصلوة
اما ان تجب في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم تقدم المسبب على السبب لان كون
الكل سببا يقتضي انقضائه لتحصيل السببية وان وجبت بعده لزم الاداء بعد الوقت فتعين
ان يكون البعض سببا ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا
وجعلوا ان الجزء الاول من الوقت لا مزاحم له في السببية فان وقع الفعل فيه استقرت السببية عليه
والا انتقلت الى الثاني فان وقع فيه كان هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الذي يسع
الفعل بتمامه وفيه وقع الخلاف بينهم فعند زفر واتباعه ان السببية استقرت عليه ولا
يتجاوزه وعند غيره (وهو من فضلاء الحنفية) لا تستقر السببية الا على آخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا
او كثيرا فظهر ان كون آخر الوقت وقت الفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا وذهب
الكرخي من الحنفية الى ان وقت الاداء آخر الوقت وليس الفعل في اول الوقت نفلا على

كالكافر اذا اسلم والطاهر والصبي لو بلغ والمجنون لو افاق والسكران

الاطلاق

الاطلاق بل هو مراعى بحال المكلف فان بقي على صفة التكليف كان ما فعله اولا نفلا وهذا
هو المشهور من المراعاة في مذهبه وقد نقل عنه ابو عبد الله البصري ان المكلف ان ادرك آخر الوقت
وهو مكلف كان ما فعله مسقطا للفرض والا كان فرضا ونقل ابو بكر الرازي ان الصلوة عنده انما
يتعين وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان تضيق وقتها وعبارة المص مدّ ظله تشمل
التفسيرات ونحن اذا ابطلنا مذهب الشافعية والحنفية نعني ان الواجب على المكلف في الموسع
ايقاع احد اشخاص الفعل المتماثلة في الحقيقة فان الفعل المؤدى في جزء من الوقت المفروض مثل
المؤدى في الجزء الآخر في الحقيقة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتحدة المتمايزة بالوقت
المفروض فان نسبة بعض تلك الافراد الى جزء من الوقت مميز له عن البعض باعتبار نسبته الى جزء
آخر منه والحاصل ان الواجب هنا كالواجب المخير الا ان التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة
الحقيقة وهنا بين المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب الشيء مستفاد من الامر به والامر المتعلق
بالفعل هنا مطلق متناول لجميع الوقت غير مقيد بجزء من اجزائه وليس المراد تطبيق اجزاء الوقت
على اجزاء الفعل لبطلان ذلك اجماعا ولا ايقاع الواجب مكررا في كل جزء من اجزاء الوقت بل المراد
ايقاعه في احد تلك الاجزاء واذا كان كذلك كان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له وكان حكم الامر
ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المتماثلة في احد اجزاء الوقت اي جزء كان فتخصيصه باحد
اجزاء الوقت تحكم فقوله مدّ ظله لاطلاق الامر معناه ان الامر بايقاعه في ذلك الوقت مطلق غير
مقيد بخصوص جزء منه كما تدعيه بعض الشافعية والحنفية فيكون القول به تحكما ولنا ايضا انه
اذا لم يكن الكل وقت الواجب على ما تقدم لكان الوقت جزءا معينا منه فاما اوله كما عليه بعض
الشافعية واما آخره كما عليه بعض الحنفية والثاني باطل بلا شبهة اما الاول فلانه لو كان الوقت هو

الجزء الاول لكان المصلي في غيره قاضيا فيكون آثما بذلك التاخير لتاخيره الواجب عن وقته
وهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله دام ظله وعدم الاثم في التاخير واما الثاني فلانه لو كان
الوقت هو الجزء الاخير لكان المصلي في غيره مقدما للواجب على وقته فتكون صلوته
باطلة لبطلان الصلوة قبل الوقت وهو باطل للاجماع على ان تلك الصلوة صحيحة واليه
اشار بقوله وبطلان الصلوة قبل الوقت لجزء الاخير الوقت وهو معطوف على عدم
الاثم لا على الاثم اي بطلان الصلوة قبل الوقت وصحة الصلوة الواقعة قبل الجزء الاخير
من الوقت مما يدل لان على ان الوقتية ليست منحصرة في الجزء الاخير من الوقت بل ما قبله
وقتها ايضا فبطل ما قاله الحنفية لا يقال للحنفية ان يقولوا ان ذلك الوقت وقت تقديمها اي وقت
اذن الشارع بتقديم الصلوة فيه كالزكوة المعجلة فلا يلزم من الصحة فيه كونه وقتها
لانا نقول ذلك باطل فان الشارع جعل الزوال علامة لوجوب الاداء ووقتا له على
الاطلاق وايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل بها لكونه آتيا بها في وقتها
لا لان الشارع اذن في تقديمها وايضا هم يدعون انها في وقت التقديم نفل يسقط الفرض
وذلك فاسد لانهم اختلفوا في ان الافضل هو اول الوقت او آخره ولو كانت في الاول
نفلا لما اختلفوا في ذلك فان من المعلوم ان الفرض والنفل لو استويا في المشقة كان الفرض
افضل فهذا يدل على وجوبها في جميع الوقت وهو يستلزم كون الجميع وقتا للاداء لا للتقديم
الشافعية قالوا لو لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان الآتي بالفعل فيه آتيا في غير وقته
فلم يكن مجزيا والجواب منع الملازمة فان الوقت ممتد من الاول الى الجزء الاخير فلا يلزم
من عدم كون الجزء الاول على التعيين وقت وجوب الاداء عدم الاجزاء فيه بل الاجزاء فيه

محقق

هذا الاعتراض مذكور في اكثر كتب الاصول مع [illegible] وتصدى له باقوال بعض المتاخرين [illegible] المحقق وصحة في الاوقع [illegible] المصلي والتعجيل [illegible] الفعل عنه لا [illegible]

متحقق بسبب انه من اجزاء وقت الفعل الحنفية قالوا لو وجب الفعل في اول الوقت لكان
المكلف عاصيا بتاخيره لترك الواجب والتالي باطل والجواب منع الملازمة انما كان الاول
قال مد ظله تبعا للشيخ والمرتضى على التخيير بين الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهره
وابن البراج وهو قوي خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما لنا انه لو ترك عن بدل في الجزء
ولا اثم فيخرج عن الوجوب ولزوم تساويه قبل الوقت وفيه اقول القائلون بان
جميع الوقت وقت للواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل
جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق الوقت
ويبقى منه قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء
او بدله وهو العزم عليه فيما بعده وانه اذا لم يات بالفعل في جزء وجب عليه فيه العزم عليه في ثاني
الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهره وابن البراج واختاره
الاستاد المصنف مد ظله هنا وهو الحق ومنهم من ذهب الى انه لا يجب العزم على الفعل في ثاني الحال
وانما الواجب على المكلف ايقاع الفعل في احد اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة
والمحقق واكثر العامة لنا ان السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر
ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن الامر
حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او بدله وهو العزم عليه في ثاني الحال لانحصار
البدلية فيه اجماعا ولان كل من قال بالبدل قال هو العزم فلو ثبت بمعنى آخر كان ثالثا وهو
باطل ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل هو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن واجبا والتالي
باطل اما الاولى فلان الواجب على ما تقدم هو ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما وح فلو مات

اي غير العزم لكان ثالثا وهو الفسق والعزم وغير العزم يعني الكره

المكلف في اثناء الوقت فجأة قبل الفعل كان غير مستحق للذم لكونه غير آثم مع انه ترك الفعل لا الي بدل
فلا يصدق عليه ان تاركه لا الي بدل يستحق الذم فلا يكون واجبا واما الثانية فظاهر لانها
خلاف المفروض ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لزم تساوي حاله قبل الوجوب
بحاله بعده والثاني باطل اما الاولي فلانه قبل الوقت كان تركه لا الي بدل جائزا فلو كان
بعده كذلك كانا متساويين واما الثانية فظاهرة والفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب
بالامتثال به وبعده مخاطب به استدلوا علي بطلان بدلية العزم بثلثة ادلة الاول
لو كان العزم علي الصلوة بدلا عنها لكان مساويا له في جميع الامور المطلوبة والتالي باطل
اما الاولي فلان بدل الشيء هو ما ساواه في جميع الجهات المطلوبة منه والا لما كان كذلك
لا يكون بدلا واما الثانية فيستلزم سقوط التكليف بالصلوة راسا مع الاتيان بالعزم
وهو باطل اجماعا الثاني ان الامر انما ورد بالفعل في الوقت فقط وليس في ذلك
دلالة علي ايجاب البدل الذي هو العزم فاذن لا دليل علي وجوبه واذا لا دليل عليه
يمتنع التكليف به والا كان تكليفا بما لا يطاق حيث انه تكليف يمتنع من المكلف الاطلاع عليه
واذا كان كذلك كانت البدلية منتفية الثالث انا نقطع بان من صلي الظهر مثلا في اثناء
الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا لكون المأتي به صلوة بخصوصها لا لكونها بدلا
عن العزم ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونها بدلا والجواب
عن الاول ان العزم علي الفعل بدل عن ايقاعه في كل جزء من الوقت قبل حصول الضيق لا بدل عنه مطلقا
مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية العزم موجبة لسقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط في جميع الوقت عند الاتيان بالعزم

فهو

فهو ممنوع كيف ونحن نقول العزم علي الفعل في كل جزء من الوقت بدل عنه في ذلك الجزء
الي وقت الضيق فيتعين الفعل حينئذ من غير بدلية العزم وان اردتم به سقوط التكليف به
في الاجزاء التي قبل الضيق فمسلم ولا قصور فان الوقت ما دام موسعا يكون الاتيان
بالعزم في كل جزء منه مسقطا للتكليف به فيه الي وقت الضيق وحينئذ فيتعين الفعل
وتزول البدلية فيكل اقول انا نقطع بان الواجب هنا واحد اذا اتي به في اول
الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان في آخره وان بدل الواجب ما يقوم
مقامه في الخروج عن العهدة فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في اول الوقت
مسقطا له بالكلية وما ذكر انما يصح ان لو وجب ايقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا
عنه الي جزء الضيق وليس كذلك كذا قوله فيه نظر اما اولا فلان هذا القائل لم يتفطن
لهذا المذهب فان القائل بوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل ان الواجب في ذلك
الوقت واحد فقط بل هو واحد من امرين الي ان يتضيق الوقت صح — صاحب القول البدل يخير ؟
الوقت فيتعين الفعل كما بيناه واما ثانيا فلان الخروج عن العهدة بالاتيان بالفعل
كما بيناه في اول الوقت من غير لزوم الاتيان به في آخره انما هو لان الواجب عليه الاتيان
بالفعل في احد اجزاء الوقت وهو الواجب اصالة لكن اذا تركه في احد الاجزاء قبل الضيق
يجب عليه فيه الاتيان بما هو بدله واما ثالثا فلا يخفي ما في الملازمة اعني قوله لو كان العزم
بدلا لامر الدفع فان الاتيان بالعزم في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن الفعل في ذلك
الجزء الي وقت الضيق ومسقط للتكليف به فيه واما عدم سقوطه في الجزء الاخير فانه لا
بدلية هناك واما رابعا فلان قوله وما ذكر انما يصح ان لو وجب الخ لا يخفي فساده فان
الخطاب بايقاع الفعل في احد الاجزاء لما كان متوجها الي المكلف في كل جزء من اجزائه

الي ان يفعل وكان العزم بدلاً عنه الي وقت الضيق كان الاتيان به مسقطاً للاتيان
بالفعل في ذلك الجزء الي وقت الضيق وكان ما ذكروه صحيحاً وعن الثاني بان ما ذكرتم
من قولكم انه ليس هناك الا الامر بالصلوة فقط من غير دلالة علي البدلية ان اردتم به
انه لا دليل اصلاً علي البدلية فهو ممنوع كيف وقد اقمنا الدليل علي ثبوتها
وانها لو لم تكن لخرج الواجب عن الوجوب وان اردتم به انه ليس في الامر بالصلوة
دلالة علي ذلك فمسلّم ولا يجدي نفعاً فان خلو الامر عن الدلالة علي البدلية لا يمنع
من ثبوتها بدليل آخر غيره ونحن قد اقمنا الدليل عليها فتكون ثابتة وعن الثالث
بان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتدائياً
اي كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة التي هي مخيرة في مرتبة واحدة وليس هنا
كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها
قبل وقت الضيق يجب عليه العزم علي الاتيان بها ثانياً بدلاً عنها فالترك في ذلك
الجزء سبب لوجوب العزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فما هو الا كتحصيل والعزم
الظن بوقوع الواجب كفاية اذا تركه المكلف ولم يات به فانه اذا لم يات بالكفائي
يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف
اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوباً موسعاً الي وقت الضيق
فاذا تركتها ولم تات بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم علي
الاتيان بها فيما بعد كما لو قال اوجبت عليك الصلوة علي الميت لكنك اذا تركتها
ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون

بدلاً

بدلاً حقيقة كما في خصال الكفارة فتبقى المناقشة معنا في اطلاق البدلية عليه ولا
مشاحة في مثل ذلك وقريب مما ذكرنا ما قاله السيد المرتضى رحمه الله تعالى في الذريعة
حيث اجاب عن ما قيل انه لو كان بدلاً لما ثبت حكمه مع القدرة علي المبدل منه
كالتيمم مع الماء بان ما ذكرتم خلاف في عبارة ويجوز ان نقول ليس للمكلف ان يترك
فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها (اي تراخي الفعل) ولا يذكر البدل انتهى والحاصل
انا نقول يجب علي المكلف ايقاع الصلوة احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه
ان ياتي بالعزم علي الفعل في كل جزء ترك الفعل الا فيه الي وقت الضيق فلا يصح
الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة كما في خصال الكفارة
وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة لصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية
حقيقة كالخصال وليس كذلك علي انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية
لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعاً لا من جهة البدلية
هذا وقد استدل الخصم ايضاً علي عدم وجوب العزم بدلاً بان العزم علي الفعل من
احكام الايمان يثبت مع ثبوته ولهذا ينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلاً
عن الفعل ولهذا كان واجباً قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل ح حتي انه لو عزم علي ترك
الواجب بعد الوقت بعين سنة كان آثماً والجواب ان كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلاً
في وقت خاص اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلاً
بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلاً عن شيء في وقت دون وقت آخر وقد استدل
بانه ايضاً لو كان بدلاً عن الفعل لتعدد المبدل مع وحدة المبدل عنه وهو باطل اما الاولي فلوجوب

العزم في كل وقت لم يفعل الواجب فيه فهو متعدد والواجب واحد واما الثانية
فلان البدل تابع للاصل فاذا كان واحدا فكذا كان البدل كذلك والجواب منع
الاولى فان العزم في كل جزء جزء بدل عن ايقاع الفعل فيه لا عن نفس الفعل
فيكون العزم في الجزء الاول بدلا عن ايقاع الفعل فيه والعزم في الجزء الثاني
بدلا عنه فيه وهكذا الى الجزء الاخير الذي لا يكون العزم بدلا فيه ولا شك في تعدد
البدل والمبدل منه فان قيل المبدل منه ليس الا فعلا واحدا كصلوة الظهر مثلا
فلا تعدد فيه فلا يكون العزم المتعدد بدلا قلنا المبدل منه هو جزئيات الفعل
المتفقة في الحقيقة المتميزة بالزمان لانه في كل وقت يجب عليه ايقاع احد هذه الجزئيات
او العزم وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع شخص من تلك الجزئيات وبين العزم
فان اتى بذلك الشخص فيه اتى بالمبدل منه وخرج عن العهدة وان لم يات به فيه وجب عليه العزم
وفي الجزء الثاني مخير ايضا بين ايقاع شخص منها وبين العزم وهكذا الى ان يتضيق فيتعين الفعل
فظهر تعدد المبدل منه ايضا واستدل ايضا بان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشارع جعل
مثلها بدلا عن الافعال والجواب انه محض استبعاد لا يرفع الوقوع على ان التوبة هي الندم
وهي من افعال القلوب ومع هذا جعلت بدلا عما فرط المكلف من الافعال الواجبة حال الكفر
الاصلي قال مسئلة من ظن انه يموت في جزء من الوقت يعصي بتركه قبل ان مات
وان نجا ففي العصيان نظر وهو اداء والقاضي قضاء اقول الواجب الموسع منه ما
وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق
بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت

القلوب

يجوز من

في جزء منه فلا يجوز له تاخير ذلك الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الجزء ولم
يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق لان ذلك الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه والتكليف
بالفروع دائر مع الظن فتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه اما لو اخر
المكلف الفعل الى الوقت الذي ظن الموت فيه ولم يمت وكان الوقت باقيا ايضا وهو المراد
من قوله بقيا فهل يكون عاصيا بذلك التاخير ام لا الاصح العصيان لانه مكلف
بظنه وبحسب ظنه قد تضيق عليه الوقت فكان بتاخيره عاصيا ويحتمل العدم لان بقاءه
في ذلك الجزء كاشف عن خطاء ظنه وهو ضعيف وهل الفعل ح اداء او قضاء الجمهور
على انه اداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا او لان فائدة الاداء والقضاء دائر مع
الوقوع فيه او بعده وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل ح قضاء لوقوعه بعد وقته بحسب
ظنه فهو ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث معه في المعنى وان اراد وجوب نية
القضاء فهو ضعيف جدا لوقوعه في وقته المقدر له شرعا الموجب لكونه اداء وما لو
ظن قبل دخول الوقت انه لم يبق منه الا قدر الفعل فانه ح يجب عليه الاتيان به ويعصي
بالتاخير فلو اخر وظهر بقاء الوقت فانه يوقعه اداء اتفاقا ولا اثر للعصيان بالتاخير
في كونه اداء والحاصل ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل
الفعل قال في الحاشية ومن هذا القبيل من جامع امراته بظن انها اجنبية فظهرت زوجته
او قتل رجلا بظن انه بريء فظهر انه قاتل ابيه انتهى وفروع هذه المسئلة كثيرة هذا حكم
ما ليس وقته العمر اما ما وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره مما كان اخر وقته معلوما
في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا حصل له ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي

لكن بدر
نوه

بالترك إن مات وكذا لو حصل له ظن بتعذر وقوع الفعل في الوقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك
الوقت وغير ذلك من الاحكام هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من
الوقت واخر الفعل اليه ومات فجاءة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب تمام وقته
العمر او تمام آخره معلوم لانه ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان
مع الموت فجاءة لانه لا تاثيم بالجائز ولا يمكن ان يقال جواز التاخير مشروط بالسلامة
لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة تمنع الاشتراط لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر
وبين غيره وحكم بان من مات فجاءة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا والا فلا فقد
وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاءة في وقته وذكروا في بيانه انه اذا لم يعص
لم يتحقق الوجوب فيه فانه اذا كان جائز التاخير ومع ذلك اذا مات لم يعص فاين الوجوب
بخلاف غيره فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض
بما آخر وقته معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى وقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاءة
كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه يظهر فيما اذا تضيق الوقت
قلنا هذا بعينه جوابنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت
فانه حينئذ يتعين وجوبه والحق ما ذكره الاستاذ المحقق من عدم العصيان في شيء منهما
لاقتضاء الموسعية ذلك فالتفرقة تحكم **قال** فصل الواجب الكفائي ما سقط عن
الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا **اقول** الفعل الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى
فرض كفاية وفرض عين لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد من المكلفين
بعينه او من واحد معين كخصائص النبي فهو فرض عين كالصلاة وان كان المقصود

من الجايه ايقاعه مع قطع النظر عن الفاعل المباشر له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض منه
اذلال الكفار واعانة المسلمين وهو قد يحصل بفعل البعض فالواجب كفاية هو ما يسقط
عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة
العدلين لا العدل الواحد فعلى هذا سقوط التكليف به انما يكون مع القطع بفعل البعض له
او الظن الشرعي به فلو حصل لطائفة ظن بوقوعه وطائفة اخرى لم يحصل لها ذلك الظن وجب
على هذه الطائفة دون الاولى واذا حصل لكل طائفة ظن بعدم فعل الغير له وجب على
الجميع واذا حصل لكل طائفة ظن شرعي بان الغير قد فعله سقط عن الكل لكن اذا حصل لها هذا
الظن للجميع ولم يقم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب
قبل ادائه من غير نسخ وبدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ كانتفاء علته مثل
احراق الميت الرافع لوجوب الغسل وحيث اشترطنا القطع او الظن الشرعي بوقوعه فلو اخبرنا
واحد بوقوع الصلوة على الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن الشرعي بذلك اما لو صلى عليه
واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال
ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبر بايقاعها الوجب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة
الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم وفيه اشكال ينشأ من ان قيام الظن مقام العلم انما
هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا شيء منهما فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط
مظنون والعلم لا يسقط بالظن فتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الواجب الكفائي
هل هو واجب على الجميع او على بعض غير معين فالمشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو المحقق
واجب على الجميع اي على كل واحد من المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض وذهب الشافعية الى انه واجب

على بعض غير معيّن لنا انّ الجميع اذا تركوه استحقوا الذمّ وتعلّق بهم الاثم اجماعًا ولا معنى
للوجوب والا معنى الوجوب على الجميع الّا ذلك قالوا اولاً قد ثبت وجوب واحد مبهم
كخصال الكفارة فليثبت الوجوب على بعض لا بعينه مبهم لانّ الابهام غير مانع من تعلّق الوجوب
وهذا يسقط بفعل ايّ بعض كان فيكون واجبًا على بعض مبهم والجواب الفرق بينهما فانّ
وجوب واحد غير معيّن من اشياء يستلزم الاثم بترك واحد غير معيّن منها وهو معقول
واما الوجوب على بعض غير معيّن وذلك غير معقول عندكم ايضا لانكم تحكمون باثم الجميع
على ترك البعض قالوا ثانيًا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح
في وجوب النفر على طائفة غير معيّنة من كل فرقة اما الوجوب فيستفاد من كلمة لولا الداخلة
على الماضي الدالة على التنديم واللوم واما عدم التعيين فمن تنكير طائفة والجواب انّ المراد
من الآية انّ نفر الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع جمعًا بين دليلنا القاطع الدالّ على الوجوب
على الجميع وهذا الدليل المنافي بظاهره لذلك فيحمل هذا على ما قلنا ليحصل الجمع وقد استدلّوا
ايضا بانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب
منع الملازمة فانه لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلّف بفعل غيره قال مد ظله فصل
الواجب المخيّر ما عيّن له الشارع بدلاً من غير نوعه اختيارًا فخرج بالتعيين احتراق الميت
وبالثاني صوم المسافر والموسّع والكفائي وبالاخير الوضوء ونحوه اقول الواجب
باعتبار نفسه ينقسم الى معيّن ومخيّر لان الامر ان تعلّق بمعيّن نوعًا كالصلوة كان المامور به
واجبًا معيّنًا والّا فهو الواجب المخيّر وهو ما عيّن له الشارع بدلاً من غير نوعه اختيارًا اي عيّن
له بدلاً وكان بدله قائمًا مقامه حالة الاختيار فبقولنا ما عيّن له الشارع يخرج احتراق

الميت

فهو يستلزم اثم بعض غير معيّن صح

فانه ظاهر يدل على الوجوب على البعض والمراد ان فعل البعض مسقط عن الجميع

الميت بالنار بحيث يصير ترابًا رمادًا فانه وان قام مقام التغسيل في براءة الذمة يعني ان
احتراقه مسقط لوجوب التغسيل وقائم مقامه لكن الشارع لم يعيّن الاحتراق بدلاً من الغسل
وبقولنا من غير نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فان الشارع وان عيّن له بدلاً
وهو الصوم في الحضر والصحة لقوله تعالى ومن كان منكم مريضًا او على سفر فعدّة من ايام أخر لكن
هذا البدل من نوع المبدل منه وكذا يخرج الواجب الموسّع لان الواجب فيه بناء على ما هو الحق
احد الاشخاص المتماثلة الحقيقة المتمايزة بالزمان فكل شخص منها له بدل لكن ذلك البدل
من نوعه وكذا الواجب الكفائي فان فعل بعض المكلّفين يقوم عن فعل الباقين لكن هذا البدل
من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارًا يخرج الوضوء ونحوه كصوم بدل الهدي فان الوضوء
وان صدق عليه انه مما عيّن له الشارع بدلاً من غير نوعه وهو التيمم لكن ليست البدلية في حالة
الاختيار بل في حالة الاضطرار وعدم الماء ومن هذا القبيل الكفارات المرتبة اقول بقي شيء
وهو ان الواجب المخيّر عند المص مد ظله كما سيجي بيانه قريبًا ان شاء الله تعالى هو احد الابدال اي الامر
الكلي الصادق على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق عليه انه مما عيّن له الشارع بدلاً نعم
يتم هذا على القول بان الواجب المخيّر كل واحد من تلك الاشخاص بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
ترك الجميع كما هو مذهب الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله تعالى واكثر المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول
لا نزاع لاحد في ورود الامر بواحد من امور متعددة على سبيل التخيير بحسب الظاهر كخصال الكفارة
لكنهم اختلفوا في المامور به الواجب منها فالمشهور بين الجمهور ان الواجب واحد منها لا بعينه
وخصوصه وذهب بعض المعتزلة الى وجوب الجميع بحيث يثاب بكل واحد لو اتى بالجميع ويعاقب
على كل واحد لو ترك الجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي وهذا مذهب شرذمة منهم لا يعتدّ بها

والاكثر على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع بل اذا فعل
البعض سقط الآخر وانما يثاب على فعل واجب واحد ويعاقب على ترك واجب واحد لو ترك
الجميع من غير ان يكون هناك سقوط وجوب لو اتي ببعض منها وهذا قريب من مذهبنا لا نزاع
لنا معهم في المعنى للاتفاق على حصول الثواب بواحد فقط والعقاب على واحد فقط
انما النزاع مع الزمرة الاولى منهم ويشير الى ذلك عبارة الاستاذ المتم مقطلة مسقطا
بالبعض وهو على صيغة المفعول وذهب بعض الى ان الواجب واحد معين عند الله دون
الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهذا قول ينسبه القائل به كل
من المعتزلة والاشاعرة منه ينسبه كل منهما الى الآخر وقيل الواجب واحد معين لا يختلف
لكن الوجوب يسقط به وبالآخر وقول المتم او واحد معين يشملهما لنا ان الامر في ذلك دائر
بين وجوب واحد لا بعينه وبين وجوب الجميع وبين وجوب واحد معين والاخيران باطلان
فتعين الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال مثلا اياما فعل
يخرج عن عهدة الوجوب به فكان نافيا الوجوب الجميع فان قلت هم يدعون سقوط الوجوب
بفعل البعض فالخروج عن العهدة غير مناف لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع على ان الآتي باي
الخصال كان آتيا بالواجب لا يدل على ان عدم وجوب الجميع يثبت عليه حرمة الجمع بين الامور في
بعض الموارد اما وجوب واحد معين فلان التعيين يقتضي عدم جواز تركه والتخيير يقتضي جواز
تركه وهما متنافيان فيكون ثبوت احدهما رافعا للآخر فلو ثبت التعيين لم يقع التخيير وقد وقع
الاجماع على ثبوته فيكون منتفيا فان قلت لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين لجواز ان يكون الواجب
معينا عند الله ثم خير المكلف بين امور بناء على انه تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ما هو الواجب عليه من غير

عند الله

فيه ان ذو لا ... بعضهم على عدم وجوب الجميع فانه قد يجوز الجمع ... كترك وجه المطلبي فلا يكون الجميع واجبا منه (?)

اخلال به

اخلال به قلنا هذا باطل فان التخيير بين امرين مبيح لترك كل منهما بشرط الاتيان بالآخر فيكون كل
منهما مباح الترك بالشرط ووجوب احدهما على التعيين معناه عدم اباحة الترك فلو خير
بين ما هو واجب على التعيين وغيره كان قد جمع بين جواز تركه والمنع منه وهل هذا الا تناقض
استدل الخصم بثلثة ادلة الاول ان الواحد لا بعينه مستحيل الوقوع لان كل ما هو واقع
فهو معين وما كان مستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه تكليف بالمحال اي والجواب انه ان اريد انه
غير معين من جميع الوجوه او من الجهة التي كلف بها مستحيل الوقوع واما ما هو معين من تلك الجهة فلا
يستحيل وقوعه وهذا من حيث الوجوب معين لان الواجب المكلف به انما هو الكلي المتحقق في ضمن
احد الامور مثلا من غير تخصيص وتعيين لاحدها وذلك لا يستحيل وقوعه احدها مقيدا بعدم
التعيين وهو ليس مكلفا به والمكلف به احدها لا بشرط تعينه وتخصيصه وذلك لا يستحيل وقوعه
خارجا المتحقق في ضمن امور معينة وهذا معنى قوله والمحال ايقاع غير معين الثاني لو كان الواجب
واحدا لا بعينه كان المخير فيه واحدا لا بعينه فالواجب والمخير فيه ان اتحدا لزم اجتماع النقيضين لان
الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والتخيير يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين الواجب وغيره
وهو رافع للوجوب لعدم الالزام اما بالقياس الى غير الواجب فظاهر واما بالقياس الى الواجب فلجواز تركه
والجواب من وجهين الاول ان الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق على كل واحد
من الخصال الذي يختاره المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد منها ليس بواجب على التعيين
فبطلت الملازمة المعقودة في الدليل وهو المراد من قوله متعلقه والواجب احدها الثاني انا
سلمنا الملازمة لكن نختار الشق الثاني ونقول الواجب حقيقة تحصيل الكلي في احد جزئياته المتعددة
لا بعينه فلا يكون شيء منها واجبا على التعيين ولا جائز الترك على التعيين كل واحد منها بعلم علي
بل

لانه المقيد بعدم التعيين حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال ويحصله ان ما يستحيل وقوعه (?)

على البدل لهما وح فلا يلزم من اختلاف الواجب والمخير فيه بالنظر الى امور ارتفاع الوجوب
بالتخيير بينهما انما ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المتصف بالوجوب على التعيين
كالصلوة وغيره كاكل الخبز مثلا اما لو كان بين امور متعددة يصلح كل منها لان يتصف
بالوجوب بدلا عن الآخر فلا والحاصل ان التخيير بين ما هو واجب بغيره بعينه وما هو غير
واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور واما التخيير بين ما يتحقق به الواجب
وبين ما لا يتحقق به لكن كان يصلح لان يتحقق به الواجب لو بنا في الوجوب وهو معنى قوله
مدظله او تحصيل الكلي آه واعلم ان هذين الدليلين لو تما لابطلا كون الواجب واحدا
لا بعينه ولا يلزم منهما خصوصية مذهب من المذهبين المتقدمين للخصمين اعني وجوب
الجميع او التعيين الا ان ينضم اليهما ما ابطل به احدهما فان كان للقائلين بالتعيين ضم اليه ابطال
وجوب الجميع وان كان بالعكس فبالعكس الثالثة وهو لمن قال بوجوب الجميع كما كان الواجب
الكفائي عاما بالنظر الى الجميع المكلفين ساقطا بفعل البعض كذلك الواجب المخير يكون عاما (اي بكون الجميع)
بالنظر الى الجميع فيه واجبا ويسقط بفعل البعض لان المقتضي للوجوب على الجميع والسقوط بفعل
البعض في الكفائي هو حصول الغرض والمصلحة بفعل بعضهم اي بعض كان وهذا المعنى موجود
في الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما فان الواجب الكفائي مما انعقد الاجماع على تأثيم الكل بتركه (الجميع)
بخلاف الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما فانه لم ينعقد الاجماع فيه على التأثيم بترك كل واحد
ومحصله ان المقتضي للوجوب على الجميع في الكفائي هو ما ذكرت من حصول الغرض ببعض مبهم
وانعقاد الاجماع على تأثيم الجميع بتركه وليس هذا بموجود في الواجب المخير لعدم الاجماع على
التأثيم بترك كل واحدة واحدة من الخصال وهذا معنى قوله والاجماع على تأثيم آه وههنا جواب آخر

وحاصله

وحاصله ان حكمنا بوجوب الكفائي على الجميع والسقوط بفعل البعض ليس لما ذكرتم فقط
بل لذلك مع شيء آخر هو ان تأثيم واحد غير معين ليس بمعقول كما عرفت وليس ذلك
متحققا في الواجب المخير لان التأثيم بترك واحد غير معين من امور معينة لا قصور فيه **قال**
مدظله مسئلة ان الوجوب غير مامور به حقيقة وفاقا للعلامة والكرخي والرازي والفخري (ان)
لنا ان الامر للوجوب كما سيجيء **اقول** اختلفوا في المندوب هل هو مامور به حقيقة
ام لا الجمهور وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعامة على انه غير مامور به حقيقة وذهب
بعضهم الى انه مامور به لنا ان الامر حقيقة في الوجوب فقط مجاز في غيره كما سيجيء اثباته انشاء
الله تعالى فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة فان قلت ما سيجيء في المنهج الثالث هو ان صيغة افعل
حقيقة في الوجوب واثبات كون المامور به مبني على ان لفظ ام ر حقيقة في الوجوب فلا يكون ما سيجيء (المندوب غيره)
مثبتا لذلك قلنا يعلم من هناك ايضا ان لفظ ام ر حقيقة في الوجوب فقط كما سيجيء بيانه انشاء الله
ولنا ايضا قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة فان كلمة لولا
تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فتفيد هنا انتفاء الامر لوجود المشقة فيكون الكلام دالا
على ان السواك عند كل صلوة لم يؤمر به مع انه مندوب بالاجماع هذا والتحقيق ان النزاع في هذه
المسئلة لفظي فانا ان قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان
قلنا انه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به حقيقة فلا فائدة لذكرها منفردة في باب على
حدة لكن لما ذكرها اكثر القوم وجعلوها مسئلة برأسها لا جرم ذكرها الاستاد المحقق تبعا لهم
قال مدظله والحاجبي وموافقوه خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل واستدلوا
بانه طاعة وهي فعل المامور به وبانه احد الاقسام فان ارادوا الحقيقة منعنا كلية الكبرى والحمل لمنعهم

اقول الحاجبي ومتابعوه خالفونا في ان المندوب غير مامور به حقيقة ووافقونا
في الدليل الدال علي تلك الدعوي في ان الامر للوجوب فانهم اثبتوا كون الامر للوجوب
بما اثبتناه به وهذا في نهاية الغفلة فان في قبول الدليل وعدم قبول النتيجة ثم استدلوا
علي ان المندوب مامور به بدليلين احدهما ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به
اما الاولي فبالاجماع واما الثانية فظاهرة فيكون المندوب مامورا به الثاني ان الامر
ينقسم الي امر ايجاب وامر ندب وكل منقسم فهو مشترك بين اقسامه فكان المندوب مامورا به
والجواب عن الاول بانهم ان ارادوا بقولهم الطاعة فعل المامور به انها فعل المامور به حقيقة
فلا نسلم ذلك فان عند القائل بان الامر حقيقة في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المامور به بل
يجعلها فعل المامور به او المندوب اليه وان ارادوا به ما هو اعم فلا ينفعهم كما لا يخفي ويمكن
ذلك بجيب عن الثاني فنقول ان اردتم ان الامر المنقسم الي الواجب والمندوب هو الامر حقيقة
فممنوع كيف وهو ينقسم الي امر اباحة وامر تهديد ولبس مما يطلق عليها لفظ الامر حقيقة وان
اردتم الاعم فلا ينفعكم لا يقال الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب وانما اثبت ان صيغة افعل
للوجوب وبينهما بون لانا نقول الادلة التي ذكرها علي ذلك تدل علي هذا ايضا كما سيجي بيانه
ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان من فروع المسئلة ما لو نذر ان ياتي بالصلوة مامور بها فهل تبرا ذمته بالنافلة
ام لا فان قلنا بان المندوب مامور به تبرا بها والا فلا قال منظلة الثانية قيل
المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظن للزوم خلو النوع عما هو حقيقة الجنس وهو
التساوي وقولهم هو الماذون فيه غفلة عن فصله اقول اختلفوا في ان المباح هل هو جنس
لما عدا الحرام من الاحكام كالمندوب والمكروه والواجب او لا الحق انه ليس جنسا لشي منها وان كلا

منها

منها نوع براسه غير مندرج تحت الاخر لان لكل منها فصلا يميزه عن غيره كما عرفت ثم الجنس هو الجميع
الحكم وتحرير النزاع علي هذا الوجه اولي مما اختصه الحاجبي بالواجب فقط لان دليل الخصم كما سنذكر
ان شاء الله تعالى ان تم دل علي انه جنس للجميع لا للواجب فقط وايضا المذكور في اكثر الكتب تحرير النزاع
علي هذا الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة في النوع لان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل ولو كان
المباح جنسا لما عداه من الاحكام المذكورة لكان حقيقته داخلة فيها والتالي باطل فان حقيقة
المباح ما ترك الفعل وتركه من غير ترجيح وظاهر عدم دخول هذا في شي من الاحكام قالوا حقيقة
المباح هو الماذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام من الاحكام ممتاز كل منها عن الاخر بفصل
ولا نعني بالجنس الا ذلك قلنا ما ذكرتم ليس تمام حقيقة المباح وانما هو جنسه فقط وفصله
الماذون في تركه من غير ترجيح لاحدهما ففي كلامكم غفلة عن الفصل وانما قلنا من غير ترجيح احترازا
عن المندوب والمكروه فانهما وان كانا ماذونين في الترك الا انهما ليسا بلا ترجيح وعبارة العضد
خالية عن ذلك القيد فيرد عليه هذا والظاهر ان الخصم لا يفسر المباح بما قلنا بل يفسره بما لا حرج
في فعله ولا شك في شموله لما عدا الحرام من الاحكام فالحق ان النزاع هنا لفظي ايضا يرجع الي تفسير
المباح قال العلامة في النهاية والحق ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب
والمباح بالمعني الاخص وان عني به ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد مباين للواجب انتهي ولا يخفي قوته
قال منظلة فسر المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع والفقهاء ما اسقط القضاء ونقض عكسه
بصحيحة العبد ان بقي علي طاهره وطرده بفاسدة ان اول وثمرة الخلاف في الصلوة بظن الطهارة
اذا ظهر خلافه وصحيح العقود والايقاعات ما يترتب عليه الاثر الشرعي ولو عرف مطلقه به لجاز والباطل
ما قابل الصحيح ويرادف الفاسد خلافا للحنفية اقول الصحة والبطلان يقع كل منهما صفة العبادات

تساوي

والمعاملات اما في العبادات فقد اختلف في تفسيرها فعند المتكلمين الصحة عبارة عن موافقة
الامتثال لامر الشارع وعند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء فالصحيح على الاول هو ما وافق الامتثال به
امر الشارع وعلى الثاني ما اسقط القضاء ويرد على الفقهاء ان تعريفهم الصحيح لا يبقى على ظاهره من غير
تاويل بل على ما كان له قضاء ويسقط به يخرج عن التعريف صحيحة العيد لعدم القضاء فيها لا يقال
يخرج جميع العبادات الواقعة اداء من غير اختلال الشرط ايضا فانها لا قضاء فيها فلا فائدة في التخصيص لانا
نقول معنى التعريف ان الصحيح هو ما اسقط القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان به في وقته
وصحيحة العيد ليست بهذه المثابة لانه لا قضاء لها على المذهب الصحيح وان اول واريد به ما يرتفع القضاء
معه كان غير مطرد لدخول فاسدة العيد فانه يصدق عليها انها مما يرتفع القضاء معها لان معنى
ذلك كون ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا له وفاسدة العيد كذلك قلت يمكن الجواب عن
اصل الاعتراض بان المراد من قولهم ما اسقط القضاء اي ما اسقط التكليف بفعله ثانيا بحيث لا
نخاطب بقضائه لو كان له قضاء فلا يرد على عكس التعريف صلوة العيد الصحيحة لانها كذلك ولا على الطرد
فاسدته لانها لو كان لها قضاء لوجب الاتيان بها ثانيا فتامل ثم ان ثمرة الخلاف في التفسير تظهر
فيمن صلى بظن الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول تكون صلوته صحيحة لموافقة
الامتثال بها امر الشارع لانه مكلف بظنه ولا يكلف المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر
فسادها بها الا انا نقول المامور به حالة الاداء هذه الصلوة فانه امر بان يصلي مع ظن كمال
الطهارة وانما وجب عليه القضاء بالنظر الى انه امر بان ياتي بمثلها على الوجه الصحيح عند انكشاف خلافها
فكان الامر بها واردا على وجهين احدهما ان ياتي بها حيث ظن كمال الطهارة فيتحقق امتثاله الثاني ان
ياتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ما ظن فاذا لم يات بها لم يكن ممتثلا وعلى التفسير الثاني

لا تكون صحيحة لانها لا تسقط القضاء وقد يقال هي مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر المتعلق بها
اذ لا قضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني امره بان ياتي بها مع ظن كمال الطهارة وانما القضاء من حيث
انه امر بان ياتي بمثلها على الوجه الصحيح وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضاء بامر جديد
هذا بالنسبة الى العبادات واما الصحيح في العقود وهي ما يحتاج في الوقوع الى شخصين موجب
وقابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات وفي الايقاعات وهي ما يكفي فيها الواحد فهو ما يترتب عليه
الاثر الشرعي كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع لا حصول الانتفاع لانه قد يترتب عليه
٧ لانه قد مر الشرعي كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع لا حصوله يترتب على الفاسد ثم انه لو عرف مطلق
الصحيح في العبادات والعقود والايقاعات بما يترتب عليه الاثر الشرعي لجاز بل هو الاولى لعدم
الاحتياج على ذلك التقدير الى تعريف آخر وح يعود الخلاف بين المتكلمين والفقهاء الى تفسير
الاثر الشرعي في العبادات فالمتكلمون يقولون انه موافقة الامر والفقهاء على انه سقوط القضاء
وهذه الطريقة قد ارتكبها صاحب المنهاج وبعض الاصوليين واما الباطل من العبادات والمعاملات
فهو ما قابل الصحيح فيهما فهو عبارة عن عدم موافقة الامر عند المتكلمين وعما لا يسقط القضاء
عند الفقهاء هذا في العبادات وفي العقود والايقاعات هو ما لا يترتب عليه الاثر الشرعي
ثم ان الفاسد يرادف الباطل عندنا وعند الشافعية واما الحنفية فقد فرقوا بين الفاسد
والباطل فحكموا بان الباطل ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والصلوة في الارض
المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كصوم العيد والربا فان الاول مشروع من
الاول من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعالى والثاني من حيث الاشتمال على زيادة خالية عن العوض
وكل منهما وصف زائد على الصوم والبيع قالوا لو طرحت الزيادة صح البيع بلا تجديد عقد فهم

يجعلون الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل والحق انهم ان ادعوا ان التفرقة شرعية او لغوية
فباطل لانه ليس فيهما ما يقتضي ذلك وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح وتخصيص
بعض الاسماء ببعض المعاني والتفريع عندنا لا يختلف وانما يختلف عندهم **قال**
مد ظله ما يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل ان كان شرطا شرعيا والا فلا
لنا ذم العقلاء العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده على عدم
تحصيله وانكاره مكابرة واستدلال العلامة بلزوم التكليف بالمحال لولاه محل بحث
اقول ما يتوقف عليه الواجب ولا يتم الا به قد يكون شرطا وقد يكون سببا والشرط ما يلزم
من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده والسبب هو ما يلزم
من وجوده وعدمه وجود المسبب وعدمه مثلا امر السيد عبده بالكون على السطح
فنصب السلم شرط والصعود سبب ثم ان كلا منهما اما عقلي او عادي او شرعي لان التوقف
اما بحسب العقل او العادة او الشرع اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب
الا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك الواجب ومامور بالامر الذي يتعلق به ام لا بعد
الاتفاق على انه لا بد منه في وقوع الفعل فالمشهور وهو الحق ان كل ما يتوقف عليه الواجب شرطا
كان او سببا وكان مقدورا يمكن للمكلف تحصيله وهو احتراز عما لا يكون في وسع المكلف
كتحصيل الرجلين لاجل القيام في الصلوة فهو واجب بذلك الوجوب وقيل انه غير واجب
مطلقا سببا او غيره وتوهم التفتازاني انه لا خلاف في وجوب الاسباب حيث قال لا خلاف
في وجوب الاسباب فان الامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام
انما الخلاف في غيره انتهى قلت وجه دعوى عدم الخلاف فيها ان القدرة على المسببات غير

حكما بتوهم التفتازاني انه ما ... حكم به ... والا فالتحقيق ان القول بعدم وجوب الاسباب غير واقع شرعا عنه

محققة

متحققة اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها
فحيثما ورد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب في الحقيقة
ولا يذهب عليك ان المسببات لا تتعلق القدرة بها ابتداء وانما تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الاسباب اليها في التكليف
فيصح وقوع الخلاف فيها الا انه قليل الجدوى وقيل ان كان سببا فهو واجب عند
حصول المسبب واجب عند حصول السبب بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا
منه وقيل ان كان شرطا شرعيا وجب والا فلا وهو قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة
مطلقا ~~على وجوب المقدمة مطلقا~~ انا نقطع بان السيد اذا امر عبده بالكتابة وكان
العبد قادرا على تحصيل القلم واعتذر عن الكتابة بسبب عدم القلم ذمه العقلاء على عدم
تحصيله القلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه الذم فان قلت لم
~~لا ذم على عدم تحصيل القلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه الذم~~
وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة فان الذم هنا ليس الا على عدم تحصيل القلم
ثم انه ليس هناك الا امر بالكتابة فثبت ان مقدمة الواجب واجبة بذلك الوجوب فان قلت
نحن نعلم ان اللفظ لا دلالة فيه على المقدمة والتكليف لا يكون الا بما دل عليه اللفظ فلو
اعتذر العبد بعدم ايجاب التحصيل على المقدمة بما يدل عليه لكان مما ينبغي قبول عذره من
حيث ان لزوم وجوب المقدمة ليس بديهيا وايضا لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا فلا حاجة
الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد تكون غير صريحة وهنا كذلك ويجيء بيانه والضرورة
انما هي في لحوق الذم على ترك تحصيل القلم فان قلت الذم على تقدير تحققه لا يستلزم الوجوب

دون الشرط وهذا القول نسب الى السيد المرتضى ... ووجه ان حصول المسبب ونحب ... منه

واجبة

شرعًا بمعني دلالة الامر عليه بل يجوز ان يكون للوجوب عقلاً فكيف يصح الاستدلال
بالذم علي الوجوب شرعًا قلنا المقصود ان الذم من العقلاء لفهمهم ذلك المعني من اللفظ
الامر فيكون في الشرع كذلك او ان المراد ان مقدمة الواجب واجبة غير مقيدة بشيء هذا
وقد استدل العلامة علي وجوب المقدمة بانه اذا لم تكن واجبة لزم احد الامرين اما
تكليف بالمحال او خروج الواجب عن كونه واجبًا والتالي بقسميه واجب باطل فكذا
المقدم اما الاولي فلان المقدمة اذا لم تكن واجبة جاز تركها فعلي تقدير الترك ان وجب
الفعل لزم التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالًا وان لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا
وهو الثاني وفيه بحث اما اولًا فنمنع الملازمة قولك اذا لم تكن واجبة جاز تركها قلنا
ان اردت وجوبها بذلك الامر الذي وجب به الواجب منعنا الملازمة والسند ظاهر
وان اردت وجوبها مطلوب فهو فرع لكن لا ينفع لجواز وجوبها بامر آخر غير ذلك الامر
والحاصل ان النزاع انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب الذي وجب به الواجب وشيء من
المفسدتين انما يترتب علي عدم وجوبها مطلقا لا علي عدم وجوبها بذلك الوجوب
واما ثانيا فلان المفسدتين مترتبتان علي وقوع الترك لا علي جوازه فيجوز ان يكون
جائزًا غير واقع فلا يلزم ما ذكره هذا قد اورده بعضهم وهو بديهي الدفع فان الشيء اذا
استلزم وقوعه محالًا كان باطلًا كما لا يخفي واما ثالثا فبان نختار الشق الاول اعني وجوب
الفعل حال تركها ونمنع لزوم التكليف بالمحال فانه هو التكليف بالفعل مع التكليف بعدم
مقدمته لا التكليف به مع عدم التكليف بها وفيه نظر فان الفعل لما كان واجبا علي جميع
التقادير ومنها تقدير ترك شرطه الجائز وجوده علي تقدير عدم شرطه ثم فالتكليف به في وقت

ای لزم احد الامرین وهما التكليف بالمحال وخروج الواجب عن كونه واجبا

والاشیء من المفسدتین یترتب

ثم تكليف بما لا يطاق فان قلتم لا نسلم وجوبه علي ذلك التقدير بل وجوبه مختص بتقدير
وجوب الشرط قلنا انه يلزم حينئذ ان لا تجب الصلوة علي من ترك الوضوء عمدًا الي آخر الوقت وبان
ذلك خلاف الظاهر فانه لا تقييد بالوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف الظاهر ايضا
قلنا ليس كذلك فان مخالفة الظاهر اثبات ما ينفيه ظاهر اللفظ او نفي ما يثبته لا اثبات
ما لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات وقد استدل بانه لو لم يكن التكليف بالشيء تكليفا بما لا يتم الا به
لصح الشيء بدونه وهو ثم لانه يمتنع بدونه كما هو المفروض ويندفع بان عدم صحة الشيء بدونه
ما لا يتم الا به ان كان معناه انه لا بد منه في وقوع الفعل فغير محل النزاع وان كان معناه انه
لا يصح بناء علي وجوبه شرعا بذلك الوجوب المتعلق بالشيء فهو ممنوع بل اول البحث قال
منطقه وتقييدهم الواجب بالمطلق لاخراج الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغني
عنه اذ الكلام بعد الوجود لا قبله اقول المشهور بين المتاخرين في التعبير عن هذه
المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به مقدورًا واجب قالوا وانما قيدنا
الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالحج والزكوة فان وجوب كل منهما لا يتم الا بعد
الاستطاعة وملكية النصاب وليس شيء منهما بواجب فلولم نقيد المطلق لزم وجوب
مثلهما وليس بواجب اجماعًا وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف
وطاقته كتحصيل الرجلين للقيام والصلوة واما المتقدمون فاكثرهم عبروا عن هذه
المسئلة بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بحذف القيدين معًا فاعترض عليهم
المتاخرون بدخول مثل الاستطاعة وتحصيل القدم مع انهما ليسا كذلك والتحقيق
ان التقييد بما ذكروه مستغني عنه اما التقييد بالمطلق فظاهر فان البحث انما هو في وجوب

الاته

مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف وتحقق او فيما يتصف بالوجوب في الاستقبال
عند حصول شرطه والواجب في قولهم ما لا يتم الواجب الا به انما يصدق حقيقة على
ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما سيجب فيما بعد مع حصول شرطه فليس بواجب
وانما اطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق من اطلاق الشيء على ما يؤل اليه
وح نقول ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى
من ليس له ملكية النصاب واجبة فهما خارجان عما يتناوله الواجب بالفعل بعد قيد
فاخراجهما بالقيد من قبيل اخراج المخرج وبعد اتصافهما بالوجوب الفعلي يكونان داخلين
في الواجب ويكون ما يتوقفان عليه واجبا ايض وعلى ما قلنا لا حاجة لك الى معرفة ما قالوا
ان الاطلاق والتقييد في الواجب امران اضافيان يختلف بالقياس الى مقدمة مقدمة
وقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها
بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب
بالفعل لا يمكن مختلفا بالنظر الى المقدمة فان قلت ما تقول في قول الشارع ان
استطعت فحج وان ملكت النصاب فزك قلت ليس القيد فيهما قيدا للواجب وانما
هو قيد لاصل الوجوب وشرطه واما التقييد بالمقدور فاظهر فان كل فعل خاطب الشارع
المكلف بالامتثال به فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه واما الفعل الذي لا قدرة له على
ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل منه تعالى الا عند مجوزي التكليف بما
لا يطاق وح فلا يكون الفعل الموقوف على ذلك واجبا فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا
به لا يقال ستر العورة مما يتوقف عليه الصلوة وقد يدخل الوقت ولا قدرة للمكلف عليه مع ان

الصلوة

الصلوة ح واجبة فقد وجب عليه فعل لا قدرة له على ما يتوقف عليه لانا نقول ليس الواجب على
المكلف على ذلك التقدير صلوة مشروطة بالستر وانما الواجب الصلوة عاريا واما الصلوة المشروطة
بالستر فانما هي واجبة على القادر عليه لا على العاجز عنه فلم تتحقق صلوة واجبة علينا
لا قدرة لنا على ما يتوقف عليه اذا عرفت هذا فاعلم انه بناء على ما حققنا لم يذكر
الاستاذ المص قيد المطلق بل اطلق وكان الاولى ان لا يقيد بالمقدور كما عرفت ولكن
التقييد به مبني على الاغماض عن هذا التحقيق قال في الحاشية عند قوله مقدورا التقييد
بقولنا مقدورا مبني على الاغماض عما سنذكره فيما بعد من ان الكلام بعد الوجوب
لا قبله اذ كل ما وجب فمقدمته مقدورة البتة والا يلزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرنا
في حواشينا على الشرح العضدي وان ابيت الاغماض عن ذلك فلك ان تقرا اللفظ
مقدور بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول او تجعلها حالا مؤكدة وح يكون في العبارة
اشارة الى ما ذكرناه في تلك الحواشي انتهى ولا يخفى ان الوجه الاخير انسب بهذا التحقيق
والمراد من قوله وح يكون في العبارة اشارة الى انه على تقدير جعل مقدورا حالا مؤكدة
يكون الكلام دالا على ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون الا مقدورا على طريقة زيد ابوك
عطوفا فان العطوفية لا تنفك عن الاب وح يظهر انه لا يكون مقدورا لا يتوقف عليه واجب
اصلا فيرجع الى التحقيق السابق قال حفظه الله وعلمنا بما يلزم من افعالنا من الاذم
مع انه فيما نحن فيه حاصل والطلب غير منحصر في الصريح وصحة التصريح بعدم وجوبه كالاستثناء
وعدم العصيان بتركه اول البحث وشبهة الكعبي مدفوعة بما ياتي ويكفي نية الواجب عن
نيته لانه اقول استدل الخصم بادلة الاول انه لو وجبت المقدمة بذلك الامر لكانت

متعلقة للآمر والتالي منتف اما الاولى فلأن ايجاب شيء مع الذهول عنه باطل قطعا
واما الثانية فلانا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه عقلا او عادة والجواب
اولا بمنع الملازمة فانه قد يستنبط من الامر بشيء الامر بآخر وان لم يكن مقصودا ومتعقلا
للآمر وسنبين ذلك في مبحث المنطوق والمفهوم عند دلالة الاشارة وثانيا بمنع بطلان
التالي قولكم انا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلنا هذا حال الشاهد
كالسيد اذا امر عبده واما ما نحن فيه الذي هو امر الله سبحانه فليس كذلك قطعا لعلمه تعالى
بجميع ما يتوقف عليه كل واجب فانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فان قيل
نحن نقول بصحة الامر بشيء مع عدم ملاحظة ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا ليس هذا منصب
المستدل هذا وفي الجواب نظر فان علمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد فان المأمور
مكلف بما يفهم من الخطاب فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وكونه ملاحظا
للشارع لا يجدي واعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على ان غير الشرط الشرعي ليس بمأمور به
واما الشرط الشرعي فلا يتم فيه فان الشارع لما جعله شرطا موقوفا عليه الفعل كان داخلا
في الملاحظة حال الامر بالفعل وطلبه الثاني من ادلتهم قالوا تعلق الطلب داخل في حقيقة
الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب اعم من الصريح والضمني ومقدمة
الواجب وان لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما تعلق بها الطلب ضمنا فلا يلزم خروجها
عما ذكرتم من المحذور فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم
بالضرورة ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب
والمفروض انه غير مخاطب بخطاب آخر وكيف يقال هذا الخطاب تعلق به مع انه حين ذلك الخطاب غير

لان منصب المستدل الاثبات وما ذكر كالمنع

فما يتعلق به طلب واجب وما لا يتعلق بطلب ليس بواجب والطلب لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان مقدمة الواجب واجبة لكان الوجوب من غير ان يتعلق بها الطلب لما كان تعلق الطلب داخلا في حقيقة الوجوب

مشعور به

مشعور به قلنا قولك ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا الخطاب المتعلق اولا ان اريد
ان مقدمة الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب اصلا فممنوع كيف والخصم يقول بان الخطاب
قد تعلق بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فمسلم ولا يجدي الثالث من ادلتهم قالوا
لو وجبت المقدمة لامتنع التصريح بانها ليست بواجبة واللازم التناقض والاعتبار يشهد بالصحيح
بانه يصح التصريح بانها ليست بواجبة فانه لو اوجب الشارع غسل الوجه بامره ونفى ايجاب غيره
اعني غسل جزء من الرأس لم يكن ممتنعا وهذا يدل على ان الامر لا يدل على وجوب المقدمة فاجيب بان
تلك المقدمة ان كانت مما يتقدر على فعل ذي المقدمة بدونها فالملازمة ممنوعة وان كانت مما لا
فالتالي ممنوع بطلانه وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب ولا يمكن فعله بدونه والترديد
غير معقول والحق في الجواب ان احتمال التصريح لا يثبت حكما ما لم يوجد فاذا وجد فنقول
دلالة الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح ومعه ينتفي فلا تجب المقدمة حينئذ
فهو بمنزلة الاستثناء الدال على خروج ما لولاه لدخل فهنا اذا لم يصرح بعدم الوجوب يدخل
في الحكم وبعد التصريح بعدم الوجوب يعلم عدم الدخول بسبب التصريح بذلك كما يعلم بالاستثناء
خروج المستثنى وبدونه الظاهر الدخول في اللفظ الرابع قالوا لو وجبت المقدمة لعصى المكلف
بتركها والتالي باطل لانا نعلم قطعا ان تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل منه غسل الوجه انما
يعصي بسبب ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الرأس والجواب منع بطلان التالي والسند انا
نقول ان الامر لما كان امرا بالاتيان به مع جميع ما يتوقف عليه فترك الموقوف عليه مستلزم للعصيان
وقولكم انه لا يعصي بذلك في محل الدعوى عن غير دليل الخامس قالوا لو وجبت المقدمة لتم كلام الكعبي في
نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل المباح فيكون واجبا مع انه مجمع على بطلانه والجواب

انّ هذه شبهة الكعبي وسيأتي الجواب محققاً عنها بان فعل المباح ليس مقدمة الواجب وانما من يكون
المغايرة فتدبر السادس قالوا الوجيب المقدمة لا تفتقر الى نيته لان الجواب يحتاج في وقوعه الى
النية هو الموقع والتالي باطل والجواب اجمالاً منع الملازمة والسند ان نية الواجب كافية في نية
مقدمته فلا يحتاج الى النية اخرى والتفصيل انا نريد ان كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية مفصلا
الملازمة واسندناه بامثال الاكوان والروابط الواجبة بالاجماع لعدم النية لها بخصوصها وان اريد نعم
الضمني ايضاً منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة الى النية في ضمن الواجب بمعنى ان نية
الواجب مشتملة على نيتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة الى نية اخرى لها بخصوصها
وقريب من هذا ما يقال النية واجبة ولا يحتاج الى نية اخرى بل كما منع عن نفسها الخلاف عن هذا الاركان
والروابط **قال** مقطلة المباح موجود اجماعاً واستدل الكعبي على وجوبه بان
ترك الحرام لا يتم الا به او هو هو مع مصادمته للاجماع مدخول لعدم التعيين لثبوت مطلقه بالتخيير
ولا لزوم وجوب المحرم لالتزام باعتبارين ولا المنع وجوب غير الرعيه لثبوته كما مر بل العدم كون
المباح مقدمة لترك الحرام ولا فرداً منه اذ هو الكف والمباح كما حققته الثلثة مقارن الاعز تحصل التخلص
وبطل كلام الحاجبي **اقول** قد عرفت سابقاً ان المباح احد اقسام الحكم وانه ما يساوي طرفاه من غير ترجيح
فاعلم ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا القسم موجود وخالفهم في ذلك الكعبي فذهب الى انه غير موجود فان قيل
لا معنى لدعوى الاجماع على وجوده مع قلتنا الاجماع السابق على حدوث المخالف لا يقدح فيه خلاف
انقول الاجماع منعقد على وجوب ذات المباح مع قطع النظر عما يستلزمه والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يضر
خلاف الاخر وقد استدل الكعبي على وجوب المباح بان ترك الحرام واجب وهو ظاهر والمباح ما يتحقق به
الترك او هو الاتيم الا به اما الاول فكالسكوت الذي هو عين ترك القذف والسكوت الذي هو غير ترك

القتل

القتل واما الثاني فكاطباق الفم الذي لا يتم ترك شرب الخمر الا به او بالكلام ونحوهما واذا كان
المباح بهذه المثابة كان واجباً اما الاولى فلما بيناه واما الثانية فلان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والحاجب والجواب اما ما ذكرت بالدليل مصادم للاجماع لانه انعقد على ان
الفعل منه واجب ومنه مباح وان المباح قسم مباين للواجب لاعتبار جواز الترك في مفهومه
دونه فيكون مردوداً سلمنا عدم المصادمة ونجيب بثلثة اجوبة الاول ما اجاب به الرازي
في المحصول والعلامة في التهذيب وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الذي هو ترك الحرام
الا به لامكان تحقق الترك بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب واذا كان الترك ممكن التحقق
بشيء آخر لا يكون هو مما لا يتم الواجب الا به فلا يكون واجباً وهذا مدفوع لان الكعبي يقول ان ترك
الحرام واجب وهذا الواجب لا يتم الا باحد امور بطريق التخيير فيكون المباح احد افراد ما لا يتم الواجب
الا به فيكون واجباً مخيراً وهو لا ينظر في ثبوت اصل الوجوب في المباح غايته انه بطريق التخيير وهذا
معنى قوله لثبوت مطلقه بالتخيير لا يقال المخير يجب ان يكون احد امور معينة من الشارع ولا تعيين فيما — الواجب
نحن فيه لانا نقول التعيين الشخصي عن الاشم اجماعاً والنوعي حاصل هنا لان ما يحصل به ترك
الحرام اما واجب او مندوب واما مباح فان قيل المعتبر في التخيير التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل — واما مكروه
وخصوصيته لكونه اعتاقاً او صياماً مثلاً لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلاً
قلنا التعيين ثابت هنا لان كل نوع من الفعل المتعلق به حكماً خاصاً قد عينه الشارع والفقهاء — بالمعنى الاول
دون ذلك والتعبير عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر الى الاعراض العامة للاعتناء من التطويل لانه غير
معتبر الا بهذه الجهة على ان عدم تسمية مثله بالواجب المخير لا يضر اذ المقصود كونه واجباً فاذا لم يكن واجباً
مخيراً بل كان واجباً بمعنى آخر ثبت مطلوبه الثاني النقض وحاصله انه لو تم دليلكم لزم وجوب ما هو محرم

لجاعًا كشرب الخمر مثلاً اذا ترك به القذف لانه اتيم تماما لابتم ترك الحرام الذي هو القذف الّا به
فيكون واجبًا وهو مدفوع كالاول فان له ان يلتزم كون الشيء الواحد ذا جهتين باعتبار احدهما
لكونه ترك حرام يكون واجبًا وباعتبار الاخرى لكونه شرب خمر مثلاً حرامًا واليه اشار بقوله
لا التزامه باعتبارين الثالث ما اجاب به الحاجبي وهو مختاره وحاصله المنع من كون ما لا يتم الواجب
الّا به فهو واجب انما ذلك في المقدمة الشرعية واما غيرها كالعقلية والعادية مثلاً فليست
بواجبة فلا يلزم ان يكون المباح الذي هو لازم لترك الحرام واجبًا لعدم كونه مقدمة شرعية له
وهو مردود كالاولين بما بيّنا سابقًا من وجوب المقدمة مطلقًا شرعية كانت او غيرها وهو محتج
فلم للثبوته كما ترى والجواب الصحيح الحاسم لمادة الشبهة المنع من كون المباح مقدمة لترك الحرام الذي
هو الواجب اذ المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها فعل ذلك الشيء وتكون وسيلة وموصلة اليه ولا
كذلك الفعل الذي يحصل به ترك الحرام فان ترك الحرام هو الكف عن فعله وهو قد يتفق مقارنته
للواجب او المندوب او المباح مثلاً فكل منها مقارن لذلك الكف لا انه مقدمة له وقد يقرر بوجه
ابسط فيقال اذا كان هناك صارف عن فعل الحرام فاذا جوزنا خلو المكلف عن جميع الافعال بناء
على جواز انتفاء الاكوان واستغنائها عن المؤثر كان جائزًا خلوه عن كل فعل وح فلا يكون ترك الحرام
متوقفًا على فعل مباح بل لا يكون هناك الا الترك فقط واذا لم نجوز ذلك وقلنا بعدم بقاء الاكوان
واحتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود لا يقال
لا معنى لكون الشيء مقدمة لشيء الا توقف فعل ذلك الشيء عليه وهنا كذلك فان ترك الحرام
يتوقف على احد الامور المذكورة لانا نقول اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب الشارع وجود
القدر المشترك بين الافعال المباحة والواجبة والمندوبة والمكروهة بناء على انها من لوازم الحصول

وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ره

فعل الحرام وبين عدم شرايط فعل الحرام كتصوره وارادة الاقدام عليه اذ علة عدم
المعلول عدم العلة التامة للوجود ومن جملتها عدم المانع ووجود الشرط وح فاذا لم
يتحقق منا ارادة الاقدام على الزنا مثلاً لم يحتج في تحصيل الكف عن الزنا الحرام الى تحصيل
المانع الذي هو فعل المباح مثلاً اذ يحصل المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى
وهي انه لم يحدث فينا ارادة الاقدام عليه التي هي من شرايط الفعل وح فلو اشتغلنا بمباح
او واجب او نحو ذلك كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف
عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام بحاله لعدم حصول شرطه الذي هو
ارادة الاقدام على فعله نعم عند عدم الصارف وارادة الاقدام على الحرام بحيث لو لم يشتغل
بغيره لفعل ذلك الحرام فلا شك ان غيره من المباح او الواجب او نحوهما ح واجب لتحصيله
لعلة ترك الحرام والجمهور لا ينكرون وجوب مثل ذلك وانما خالفنا الكعبي لجهة في القسم الاول
واثبات ان المباح في الاول مما لا يتم الواجب الا به بمعنى توقف فعل الواجب عليه مما
لا يكاد يستقيم بل لا يصح فان فعل المباح مقارن لذلك الترك داخل معه في الوجود
كما بيّنا فاندفعت شبهة الكعبي بهذا التحقيق وبطل كلام الحاجبي القائل بانه لا مخلص الا
بالمنع من وجوب ما يتوقف عليه الواجب في غير الشرط الشرعي لما عرفت من فساده **قال**
مد ظله المنهج الثاني في الادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل اما القياس فليس من مذهبنا **اقول** قد فرغ من المبادي باقسامها وشرع
في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقد عرفت معنى الدليل سابقًا ثم ان الادلة الشرعية التي
يستنبط منها الاحكام مما اختلف في كميتها فاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم على انها

بلغ قبالاً بالاصل

اربعة الكتاب والسنه والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب والبراءة الاصلية
ونحو ذلك مما سياتي ذكرها واما مخالفون العامه فقد اختلفت آراؤهم بعد ذلك مع
الاتفاق منهم على كون القياس من الادلة وبيان ذلك ان الادلة غير الكتاب والسنه
والاجماع اقسام احدها الاستصحاب وثانيها الاخذ بالمتيقن ويقال البراءة الاصلية
ايضا وثالثها الاستقراء ومثاله ما ذهب الشافعي الى ان الوتر غير واجب لان الوتر يؤدى
على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات قضاء واداء فلم نجد
واجبا يؤدى على الراحله ورابعها كون الاصل في المنافع الخالية عن الضرر الاباحه
والمضار الخالية عن المنافع الحرمه وخامسها المناسب المرسل وهو ما لم يرد الشرع لا بعد ما ثبت
بعضه الاسلام فمثل هذا يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان لم يرد في الشرع
ذكره وسادسها فقد الدليل دليل عدم الحكم وسابعها الاستحسان وثامنها مذهب
الصحابي ثم ان الاول والثاني والرابع من هذه الادله داخلة في دليل العقل عندنا وما
عداها فلا نقول به واما مخالفونا العامه فقد اختلفت اقوالهم في عدد الادلة والمحاول
الى معرفة ذلك يرجع الى اصولهم ثم ان السنه عندنا ليس المراد بها قول النبوة او فعله او تقريره
فقط بل اقوال ائمتنا صلوة الله عليهم وكذا افعالهم وتقريراتهم التي لا تقية فيها داخلة ايضا
وقد اشار الاستاذ المحقق مد ظله في حاشيته الى وجه الحصر حيث قال وجه الحصر ان الدليل
على الحكم الشرعي اما وحي اولا والاول اما نوع لفظه معجز او لا والاول الكتاب والثاني
السنه وغير الوحي اما كشف عن تحقق وحي اولا الاول الاجماع والثاني دليل العقل وقال
مخالفونا الوحي اما متلو وهو الكتاب اولا وهو السنه وغير الوحي ان كان نقل الكل فاجماع

بالقياس لشموله اصل خلاف الاصوليين او العلماء كثيرين الكفار باسار المسلمين يجيب

كاشفه

او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الخمسة دالة على الكلام
النفسي والا لم يكن شيء منها حجة فان الكلام النفسي هو حكم الله عندهم واللفظي دليله
والا اتحد الدليل والمدلول في نحو اقيموا الصلوة مثلا وقد يعترض بان دلالة كلام الخمسة
على الكلام النفسي القايم بذاته تعالى انما يستقيم على مذهب المصوبه ويجاب بان المراد به
ما يعم المعنى القايم بذات النبي صلى الله عليه وآله وبذات المجتهد والمجتهد كما يعطيه كلام الحاجبي
والعضدي وفي كل من الاعتراض وجوابه نظر فتدبر انتهى اقول على مذهب العامة
لا يصح جعل مطلق السنة من الوحي الغير المتلو فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وآله قد
تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما سيجي بطلانه بمشية الله تعالى والقول بان الاجتهاد
وحي ايضا فان الله تعالى اوحى اليه ان اجتهد مردود لان ما قاله عن الاجتهاد ليس وحيا
وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما لا يخفى قال مد ظله الاول في الكتاب قيل
القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة منه والتعليل لاخراج بقية الكتب والحديث القدسي
اقول قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه اصل الاحكام واقوى الادلة ولتوقف
الادلة الباقية عليه واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف
حجيته عليهما والكتاب في اللغة اسم المكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كما غلب
في عرف العربية على كتاب سيبويه وقد اختلف في تعريفه فالحاجبي واكثر الاصوليين
عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والمراد من الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر
الاصوليين والاحكام منوطة به فهو المبحوث عنه هنا وان كان كونه دليلا عند المعتزلة
واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعره باعتبار ما يدل عليه من النفسي ووصفه بالنزول الذي

حادث كونه قائماً بالذات كالسواد والبياض او لم يكن كالاصوات بل انما يتصف بالعرض ١٢

موصفة المتحيز بالذات دون الاعراض وخصوصاً الغير القاره كالاصوات بتبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذ حروفاً ملفوظه او معاني محفوظه وسوا تلقاه تلقياً سماعياً او تلقياً روحانياً او يحفظ من اللوح المحفوظ ثم ينزل به علي الرسول صلي الله عليه وآله فان المشهور ان القرآن انزل دفعة من اللوح المحفوظ الي سماء الدنيا لحفظته الحفظه وكتبته الكتبه ثم انزل الي الارض نجوماً في ثلث وعشرين سنة بقي شي وهو ان اتصاف محله اعني الملك بالنزول مع انه الحركة من اعلي الي اسفل وهي من لوازم الاجسام دون المجردات لابد منه شي ويجاب بانه علي القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب بعض المتكلمين المنكرين لوجود المجرد ظاهر وعلي القول بتجردهم كما هو المشهور يراد من نزولهم ظهورهم للانبياء في صورة الماديات تشبيهاً للنزول العقلي الرتبي بالجسمي المكاني فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعيه ونزل الكتاب مجازاً مرسلاً بتبعيته تلك الاستعارة التبعيه وبعوده منه حال من الاعجاز وفي ذلك اشارة الي ما هو الحق من ان يكون القرآن معجزاً انما هو بالنظر الي كمال فصاحته وبلاغته لا بصرف القدرة فالكلام كالجنس ويخرج به السنة الفعلية والتقريرية والمنزل يخرج به السنة اذا المنزل مضمونها لا لفظها وقولنا للاعجاز يخرج به الحديث القدسي وساير الكتب المنزلة كالتورية ونحوها فانها لم تنزل للاعجاز ولو فرض اعجازها ايضا يخرج بقيد بسورة منه لان سورة منها ليست معجزة اتفاقاً وفي ذلك اشارة الي ان الاعجاز لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالي وجماعه بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً ويرد عليه وعلي التعريف السابق انهما لا يستقيمان من وجهين اما الاول فلاشتمالهما علي الدور وبانه

ويجوز تعلقه بالاعجاز ١٢

لا بمعني انهم كانوا قادرين علي الاتيان بمثله الا انه صرف القدرة عنهم فصار معجزاً لعجزهم عن القدره بعد القدره ١٢

اما في التعريف الاول فلان السورة ماخوذة فيه ومعناها علي ما سيجي الطائفة المترجمة من القرآن فمعرفتها موقوفة علي معرفة فتعريفه بها دور فان قلت هي اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآناً كان او غيره ويدل علي ذلك قولهم سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليس معرفتها موقوفة علي معرفة القرآن بل علي معرفة الكلام المنزل الذي هو اعم من القرآن ولهذا احتاج من عرف بهذا التعريف الي وصف السورة بقوله منه ليتميز سورة القرآن عن سورة غيره قلت السورة وان كانت في الاصل لما قلت الا انها غلبت في عرف المتشرعه علي بعض القرآن المترجم اوله وآخره توقيفاً من بين السور كما اختص الكتاب بالقرآن من بين الكتب ولهذا نري صاحب الكشاف يعرفها بانها الطائفة من القرآن المترجم التي اقلها ثلث ايات واما قيد منه فليس ليتميز سورة القرآن عن سورة غيره وانما هي لبيان ان السوره من جنسه في البلاغة وعلو الطبقه وسيجي بيان ذلك بمشية الله تعالي قيل اقول علي تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعه علي بعض القرآن فللمعرف ان يقول اردت بها غير هذا المعني وهو المعني العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت بالمعني الآخر كان هذا القيد لم يحتج اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي ولما بان ان السورة من جنس القرآن فليس فايدة يعتد بها في باب التعريف علي ما لا يخفي علي الناظر انتهي اقول الاولي الاستغناء بان المعرف ان قصد بهذا التعريف الصدق علي ابعاض القرآن التي هي الدليل عند الاصولي كما سنذكر بعيد هذا ان شاء الله تعالي فلابد له من ذكر منه وتقدير الجنس اي جنس الكلام المنزل اذ لا يستقيم التعريف بدون ذكره وان قصد بذلك تعريف الجنس اي جنس الكلام المنزل اذ لا المجموع بما هو مجموع وهو الظاهر من كلام صاحب القيل كما ذكره ذلك القايل وجه لكن الظاهر

ان المعرّف لكونه من الاصوليين لا يقصد ذلك واما في التعريف الثاني فلاخذ المصحف
في تعريفه ولا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فمعرفته موقوفة على معرفة القرآن فتعريف
القرآن به دور لا يقال معنى المصحف هو ما جمع فيه الوحي المتلو لا ما ذكرتم لانا نقول
ذكر عبارة عن القرآن فتامل فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي
فلا دور قلت معرفة المجموع الشخصي تتوقف على معرفة المفهوم الكلي كما لا يخفى فالدور
باق اقول بقي شيء وهو ان توقف معرفة الكلي على فرده انما يكون باطلا لو كان
الغرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا انتفى احد
الامرين لا يكون باطلا فلم قلتم انه ههنا كذلك ليس كذلك فتامل هذا وقد يجاب عن الدور في
التعريف الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية القرآن وتمييزا لها عن الماهيات وانما هو تصوير
لمفهوم لفظ القرآن وشرح اسمه لمن يعرف الاعجاز والسورة على طريقة التعريف الاسمي وفي
الثاني انه انما يلزم الدور لو كان المقصود تعريف ماهية القرآن فيتوقف على ماهية المصحف
واما اذا قصد تعيين المراد بالقرآن الذي هو مناط الاحكام بعد ما علمنا ان ههنا ما نقل
بين الدفتين تواترا وما نقل آحادا كثلاثة ايام متتابعات وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة ليعلم
ان الاسم مخصوص بالقسم الاول وهو موضوع له فلا دور اذ المصحف المجرد لكلام ...
معلوم لكل احد حتى الصبيان واما الوجه الثاني فبان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور للكلام
وح فان اجري على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان ذلك تعريفا للمجموع المؤلف من السور
ويخرج عنه البعض ح ولا يخفى ان ذلك لا يناسب غرض الاصولي فان الغرض تعريف ما هو

دليل والدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض القرآن اي كل آية آية لا مجموع القرآن وانما
قلنا انه يخرج عنه البعض لان المنكر اذا قرنته الوحدة افاد العموم وان كان في سياق
الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون المعنى بكل سورة وقوله منه حال والضمير للكلام
المنزل كما هو الظاهر فصار حاصل التعريف ان القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة
حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه يكون ليس الا المجموع فيخرج البعض
وغيره وان حمل على خلاف ظاهره واعتبر فيه حذف مضاف اي من جنسه لرجع التعريف
الى ان القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو
الطبقة كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى الابعاض وكان ذلك
مناسبا للغرض الاصولي كما لا يخفى الا انه مع اشتماله على الحذف يستلزم ان يكون قل
وافعل قرآنا وهو خلاف العرف لا يقال التعريف لا يصدق على كل بعض بل على البعض الذي
يصدق عليه ان سورة تجانسه في البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نسلم ان مثل قل وافعل
مما تجانسه فيهما السورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياه
فيهما وهو يستلزم مجانسته اياها فيهما فمنع اللازم الاخير منع الملزوم الاول فلو صدق
المذكور قلت الظاهر ان التعريف يصدق على كل بعض من الابعاض وقد صرح المعرّفون بذلك
واذا كان قل وافعل بعضا من القرآن كان قرآنا فيجب ان يصدق عليه التعريف وكان عدم
صدق التعريف عليه خللا في التعريف كما لا يخفى والصواب ان يقال ان مثل قل وافعل
من حيث انه وقع جزء القرآن منضما الى كلام آخر سابق ولاحق عال علو طبقة في البلاغة
ومجانسة للسورة المعجزة فهو من هذه الحيثية قرآن ولهذا نجزم على الحكم بانه من هذه

الحيثية ومن حيث انه وقع في كلام البشر او منفردًا غير منضم الي سابق ولاحق من القرآن ليبقى قرآنا
ولا يصدق عليه التعريف من هذه الحيثية فتدبر هذا ما يتعلق بالتعريف الاول واما الثاني
فغير مانع لدخول تراجم السور فيه لانه يصدق عليها انها نقلت بين دفتي المصحف تواترًا
وقد يجاب عن هذا بمنع النقل والتواتر فيها فان المراد بالنقل ما نقل عنه صلى الله عليه بطريق التواتر
وظ ان التراجم الملحقة بعده كالاخماس والاعشار **قال** مد ظله وقيل ما لا تصح الصلوة
بدون تلاوة بعضه وهو كالاول في الثاني مع دخول التشهد ونحوه فان اخرجا بقيد
التلاوة فكالاولين في الاول **اقول** عرف بعضهم القرآن بانه ما لا تصح الصلوة
بدون تلاوة بعضه وهو ان اجري على ظاهره خرج عنه ابعاض القرآن التي هي الدليل
عند الاصوليين كما في ظاهر التعريف الاول اذ لا يصدق على النصف انه ما لا تصح الصلوة
بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون تلاوته راسًا والتلاوة من النصف الآخر وايضا
يرد عليه انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذكر الركوع والسجود
ونحوها فان قيل معنى ما لا تصح الصلوة بدونه انها لا تصح بدونه لخصوصه ووقوعه
فيها وليس التشهد والاذكار بهذه المثابة لجواز صحة الصلوة مع نسيان القراءة كما هو المشهود
الا ان يقال هذا تعريف لمن قال بركنية القراءة كما عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت
لا يصدق على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فان التلاوة
لا تطلق على التلفظ بشيء منها وانما تختص بقراءة القرآن قلنا على ذلك التقدير يلزم
الدور كما لا يخفى فان معرفة القرآن تتوقف على معرفة التلاوة المتوقفة على معرفة القرآن
وان حمل على خلاف الظاهر واريد بتلاوة بعض نوعه ليرجع التعريف الي انه ما لا تصح الصلوة

بلدونه كما في صورة النسيان قلنا لو اريد هذا المعنى لما صدق على شيء من القرآن لصحة الصلوة مع ... م

بدون تلاوة بعض نوعه صدق التعريف على ابعاض القرآن ولم يلزم دور الا انه
مخالف للظاهر ومع هذا لا يخرج التشهد ونحوه كما لا يخفى فتامل **قال** مد ظله ولو قيل
كلام بعض نوعه معجز او كلام يحرم مس خطه محدثًا لكان اولى **اقول** لو عرف
القرآن بانه كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام يحرم مس خطه محدثًا كان اولى
من التعريفات المتقدمة لصدقه على ابعاض من غير لزوم دور وقوله محدثًا في التعريف الثاني
حال من فاعل المصدر اعني المس ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على القول بالمنع
مسه محدثًا ولو قلنا بالجواز كما عليه بعض لم ينفع التعريف ويمكن ان يراد من الحدث
المستفاد من المحدث الحدث الاكبر وفيه ما فيه وفي الحاشية والاولى ان يقال بدل كلام
الله المنزل للاعجاز وانما كان اولى من التعريف الاخير لانتقاض طرده بنحو محمد نبي وعلي
امامهم فان قيل المحرم مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم لا مس كل بعض فاستقام
الطرد قلنا ينتقض بنحو الله حق لتحريم مس كل بعض منه انتهى اقول انتقاض الطرد بنحو محمد
نبي على القول بتحريم مسه باق بحاله وكون التحريم باعتبار بعض اجزائه لا يوجب عدم
الصدق كما لا يخفى اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك ويمكن الجواب بان الحدث في التعريف
ان كان المراد به الاصغر امكن التزام عدمه من اسماء الانبياء والائمة عم محدثًا بذلك الحدث
بناء على ان الدليل عليه غير ظاهر وان نقله بعضهم وان كان الاكبر فقد عرفت ما فيه ولا يرد على
هذا التعريف انه لا يصدق على بعض القرآن كالآية والآيتين لان ذلك بحاله داخل في الاعجاز
اذ هو جزء المعجز فيصح انه منزل للاعجاز **قال** مد ظله والسورة طائفة من القرآن مصدرة
فيه بالبسملة او ببراءة ونقض طرده بصدره السور في بدء متصل آخرها فيه باحديهما

لعدم تمامية الدليل

فنقض عكسه بالاخيرة فمن بين او غير متصلة فيه بشيء منه وظن ح استقامته وهو عنها
بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النمل وبسورتين فصاعدا **اقول** لما اشتمل
بعض تعاريف القرآن على ذكر السورة اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف فيه فعرفها
بعضهم بانها طايفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة والترديد ليبان ان السورة
تحصل مع كل واحد من الامرين واعترض بانه غير مانع لصدقه على صدور السور
فانها طايفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة فمن بين في الحد متصل آخرها فيه
باحدهما ليرجع التعريف الى ان السوره طايفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة
متصل آخرها فيه بالبسملة فتم المنع لكن اختل الجمع بخروج السورة الاخيرة من القرآن باحدهما
لعدم كون آخرها متصلا باحدهما فمن بين في الحد او غير متصل فيه بشيء ليرجع التعريف
الى ان السوره طايفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل آخرها فيه باحدهما
او غير متصل فيه بشيء منه اي من القرآن وقد ظن ان الحد صار بهذا جامعا مانعا سليم
الطرد والعكس وليس كذلك فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة النمل اي البعض
الاول المتصل بالبسملة آخره وهو من اول البسملة الى قوله تم انه من سليمان انه طايفة
من القرآن مصدرة فيه بالبسملة متصل آخره فيه بالبسملة وكذا البعض الاخر اعني من البسملة
الثانية الى البسملة من السورة التي تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا
كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها طايفة من القرآن ذات ترجمة واعترض عليه بانه غير
مانع لصدقه على آية الكرسي فانها طايفة من القرآن ذات ترجمة واجاب بعضهم بان
المراد بالترجمة في التعريف التسمية والتلقيب وهذا غير موجود في آية الكرسي فانها اضافة

محضة

ثابتة ببعض سورة البقرة او سورة الكهف

محضة لم تصل الى حد التلقيب والتسمية ولا يخفى تعسفه اذ دعوى ان آية الكرسي لم تصل
الى حد التلقيب وسورة العنكبوت والروم مثلا وصلتا اليه لا يخفى عدم ثبوتها والحق — اي ثبوت الدعوى
ان يراد من الترجمة في التعريف ما يكتب في العنوان من نحو عدد الآيات وكونها مكية او مدنية
او نحو ذلك فترجمة السورة اسمها وعدد آيها اللذان جرت العادة باثباتهما في المصاحف
وح لا يصدق التعريف على هذا التقدير على آية الكرسي لا يقال ينتقض العكس على
ذلك التقدير بالسورة قبل جري العادة بالترجمة المخصوصة لانا نقول نحن نعرف السورة
الآن بهذا التعريف الرسمي ويكفي صدقه الآن على ما قبل الترجمة المخصوصة **قال** مد ظله
القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله **اقول** القرآن متواتر فما نقل آحادا فليس بقرآن
وانما قلنا انه متواتر لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره
تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز وكونه اصل ساير الاحكام واما الكبرى — في المعارضة
فظاهر فالمحذوف كبرى الدليل لظهورها فان قلت لو اشترط التواتر لكفرت احدى
الطايفتين اعني القايلتين بكون البسملة من القرآن والنافين له والتالي باطل فالمقدم — وهو كفر احد الطايفتين ١٢
كذلك اما الاولى فلانها ان تواترت كانت من القرآن قطعا فمنكرها منكر للقطعي كونه من
القرآن ولتضمن ذلك تكذيب النبي صلعم لادعائه به الاخبار بخلاف الواقع من اسمه وذلك كفر
وان لم يتواتر لم يكن من القرآن قطعا فمثبتها مثبت لما ثبت نفيه عن القرآن قطعا وذلك كفر ايضا
قلت انما يلزم التكفير لو لم يكن لكل من الطرفين شبهة قوية تخرج به عن حد الوضوح الى حد
الاشكال واما لو كان لكل شبهة كذلك فلا يلزم التكفير **قال** مد ظله والبسملات في
محالها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلام والروايتين عن ابن عباس واتفاق الكل

على اثباتها بلون خطه كويل وقبائح مع مبالغة السلف في تجريده **اقول** اختلفوا في البسملة
في اوائل السور بعد الاتفاق على انها بعض آية من سورة النمل على خمسة اقوال الاول انها
جزء من الحمد ومن كل سورة الا سورة براءه والى ذلك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة وعليه
بعض الشافعية وستطلع عليه بعون الله تعم الثاني انها جزء من الحمد وحدها وليست جزءا من غيرها
وعليه بعض الشافعية الثالث انها ليست جزءا من شيء من السور بل آية واحدة من القرآن كررت للفصل بين اي آية لا بعينها ١٢
السور للتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت كذلك ونقلت كذلك بخلاف غير ما اخذ
يلحق بالمصحف ايات متكررة كان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا
او مجنونا وهذا مذهب متاخري الحنفية الرابع انها ليست من القرآن راسا وليست آية الا بعض آية
من سورة النمل وعليه قدماء الحنفية الخامس انها آيات من القرآن انزلت بعدد السور المصدرة بها
من غير ان يكون شيء منها جزءا من شيء من السور وهذا القول مما نسبه صاحب الشرح الى احمد
ردا ولنا على الوجه الاول وجوه الاول انعقاد اجماع منا على انها كذلك وقد ثبت ان
اجماعنا حجة قاطعة الثاني تظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلام على انها كذلك وقول ائمتنا عنا
حجة قاطعة منها ما رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن السبع المثاني
والقرآن العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع المثاني قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن
معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم اذا قمت للصلوة اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب قال نعم
قلت فاذا قرأت فاتحة القرآن اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم ونحو ذلك ولا تقبل الروايات
معارضة بمثلها فانها تحمل على التقية وروي في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
يكون اماما فيستفتح الحمد ولا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يضره ولا بأس وفي الصحيح عن عبد الله بن

شيء منهما قرآنا لاشتراط التواتر فيه كما عرفت وقد يجاب بانه لا يخلو ح بكون احدهما القرآن دون الآخر
وهو تحكم لاستوائهما ضرورة وفيه ان الخصم لا يخص احدهما بانه متواتر الا وقد ظهر له تواتره
دون الآخر فلا يكون تخصيصه اياه تحكما اذ ليسا مستويين ح كما لا يخفى لا يقال الهيئة جزء صوري
للفظ كما ان الجوهر جزء مادي له فاذا اشترط في القرآن التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين فيجب
تواتر الهيئة ايضا لانا نقول بعد تسليم ان الهيئة جزء صوري للفظ قد انعقد الاجماع على عدم وجوب
تواتره بتلك الهيئة وايضا لما لم يختلف المعنى به فلا فائدة مهمة بتواتره بخلاف جوهر اللفظ وقد
يقال الظاهر انها في السبعة متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي نقلوها على التفصيل لزم
تواتر كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للالفاظ ولا يصح تواتر اللفظ
منه دون هيئته ما لم يعلم ان الناقل مستقل بجوهر اللفظ دون هيئته بقي شيء وهو ان اصحابنا رضوان الله عليهم
صرحوا بان كلما تواتر من القراءات السبع يجوز القراءة في الصلوة كذلك ومالك وقوله تعم تجري من تحتها
الانهار باثبات لفظ من وتجري تحتها الانهار بتركها فالمكلف مخير في الصلوة بين الترك والاثبات
لتواتر كل منهما وهذا يعطي صحة صلوة من ترك البسملة لما تواتر من قراءة ابي حمزة وابي عمرو وابن
عامر وورش عن نافع في تركها مع انهم قد اطبقوا على بطلان صلوة تاركها نعم الشافعي
ويجاب عنه بان كلامهم ان كلما تواتر يجوز القراءة به ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة فكانهم
ارادوا ان ما عدا البسملة من المتواتر يجوز القراءة به في الصلوة فتدبر **قال** رحمه الله ولا
عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الآحاد **اقول** المشهور ان الشاذه من القراءات ما وراء السبع القراءات
الوارده عن مشايخها وهم نافع وابي عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل
ان الشاذه ما وراء العشر باضافة القراءة الوارده عن ابي يعقوب الحضرمي وابي جعفر الطبري

وابي بن خلف الجمحي الى السبعة المتقدمة واما القول بتواتر ما زاد على العشرة كقراءة ابن الزيات
خلف بن احمد وقراءة هبة الله بن احمد الطبري فبعيد ثم ان القراءة الشاذة لا يجوز العمل بها
اي لا يثبت بها حكم لانها ليست بقرآن لان شرطه التواتر كما عرفت وهو منتف فيها وذهب
بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد فيجب العمل بها واجيب بان اخبار الاحاد انما يعمل بها
اذا لم تكن خطاء وهذا خطاء لنقله قرآنا وليس كذلك فارتفع الثقة به قال رحمه الله
ولا يجب للمجتهد معرفة غير احكامي الآيات وهي خمسمائة تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في شرح
الشمسية اقول المجتهد من حيث انه مجتهد انما يحتاج الى القرآن لاستنباط الاحكام منه
فهو محتاج الى معرفة الآيات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم تعلق
غرضه به والذي يدل على الاحكام من الآيات خمسمائة آية تقريبا وهي المعبر عنها بآيات الاحكام
وقد افردت جماعة علماء من الآيات ودونت كتابا يرجع اليها من اراد الوقوف عليها
قال رحمه الله المطلب الثاني في السنة وهي قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره غير قرآن
ولا عادي اقول فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة الطريقة قال الهذلي
فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وبحسب اصطلاح الاصوليين
قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي [illegible] وبعضهم يحذف التقرير اكتفاء عنه
بالفعل حيث ان المراد منه اعم من ان يكون فعله حقيقة او حكما او ما هو بمنزلته وعلى ذلك جرى
البيضاوي في المنهاج فقولنا غير قرآن ولا عادي ليخرج الاقوال والافعال العادية كطلب الماء والغذاء
والقيام والقعود والتقرير عليها قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض الاصوليين منهم وفائدة
قولنا غير قرآن ولا عادي فاورد عليه انتقاض طرده بالقرآن واجيب بانه قول الله تعالى والنبي صلى الله عليه وآله حكاه

الحكامي

فى السنة

والنبي قولا له

والنبي قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه حينئذ بالحديث القدسي وما حكاه صلى الله عليه وآله من كلام
الانبياء مثلا وبعضهم عرفها بما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول او فعل او تقرير ويرد على طرده الا
قوال والافعال والتقريرات العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقرير عليها
وامثالها فينبغي ان يقال غير قرآن ولا عادي كما قلنا انتهى اقول ما ذكره بعضهم في الجواب
عن انتقاض طرد التعريف بالقرآن بان المراد قول النبي صلى الله عليه وآله والقرآن ليس قولا له بل حكاية قول الغير
لا يخفى وروده النقض المذكور عليه وتفصيله انه ان اراد بقول النبي صلى الله عليه وآله ما جرى على لسانه وظهر منه
انتقض طرده بالقرآن وان اراد به ما قاله من نفسه من دون استناد الى وحي من الله تعالى خرج السنة
القولية لانها وحي من الله تعالى وان اراد به ما حكاه النبي صلى الله عليه وآله قولا وان كان اصل مضمونه من الله
الحديث القدسي وما حكاه عن بعض الانبياء فان قلت الحديث القدسي على هذا داخلا في الحد
لان قوله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى جزء منه فان قوله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي عليه وكذا ما حكاه
عن بعض الانبياء عليهم السلام قلت هذا القدر من الاكتفاء لا يكفي والا لدخل القرآن ايضا حيث يقول قال الله
كذا وليس كذلك فيكون المراد الكتاب المجموع والحديث القدسي ليس من هذا القبيل فخرج كما
لا يخفى هذا واقول الانسب بمذهبنا ان يعرف السنة بانها قول المعصوم او فعله او تقريره حيث
ان اقوال ائمتنا عليهم السلام بل افعالهم وتقريراتهم سنة عندنا ايضا قال رحمه الله وما يحكي احدها
حديث نبوي اقول اراد بيان الفرق بين السنة والحديث النبوي فهو القول الحاكي لقوله صلى الله عليه وآله
او فعله او تقريره ومنه يعلم عموم السنة بالنظر الى الحديث فان السنة تطلق على نفس الفعل والتقرير
ايضا دون الحديث فانه مختص بالقول فان قلت قول الاستاذ المصنف هنا وما يحكي الخ يدل بظاهره
على ان نفس قوله صلى الله عليه وآله ليس بحديث لعدم كونه حاكيا قلت نعم يدل على ذلك وهو كلام ظاهري ولعله

فالسنة قد عرفتها واما الحديث النبوي

تحقيق الحق فيه نذكره بعيد هذا فترقب ثم ان الحديث النبوي منه ما هو حديث قدسي
وهو ما كان منزلاً بلفظه ومنه غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث القدسي والقرآن
ان القرآن منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فانه ليس كذلك هذا كله في حد
الحديث النبوي واما تحديده مطلقاً اي نبويا وغيره بحيث يشمل الحديث الوارد عن ائمتنا عليهم السلام
ايضا فبان يقال هو كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وهو منقوض طرداً وعكساً اما
الاول فلدخول اكثر عبارات الفقهاء فيه بناء على ان المعرف بهذا التعريف يجوز نقل الحديث
بالمعنى لمن هو عارف بمواقع الكلام وفنون العربية ودقائق الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا
وحينئذ فالحديث المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود عنده فيكون المراد بحكاية القول
في التعريف ما يعم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها على معنى قول المعصوم
فيكون داخله في الحد فيرد على طرده واما من منع نقل الحديث بالمعنى ولم يجوز ذلك فلا يرد
تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية قول المعصوم حكاية القول بلفظه والعبارات ليست كذلك
والجواب عما يرد على اهل المذهب الاول باخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث
هو الكلام الحاكي لقول المعصوم او فعله او تقريره من حيث كونه حاكيا لذلك وعبارات الفقهاء
من حيث كونها حاكية لقول المعصوم داخله فيه ومن افراده ومن حيث انها مودى اجتهادهم
خارجة عن الحد ولا قصور في ذلك واما نقض العكس فلانه يخرج عنه الكلام المسموع من المعصوم
الذي لم ينقل عنه عن معصوم بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول معصوم وانما هو نفس قوله والاولى
عنه بالتزام خروجه عن الحديث والحكم بانه ليس بحديث فلا يضر خروجه لا يخفى ما فيه لاقتضائه ان
لا يكون المسموع من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن معصوم آخر مثله فالاولى في التعريف

انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهذا التعريف جامع لا يخرج عنه من افراد
المحدود شيء واما مانعيته فتستتب بعد اعتبار الحيثية فيه لاخراج عبارات الفقهاء
كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم من السنة عبارة عن سكوت النبي ص او احد ائمة
عن كل فعل وقع بحضرتهم او في عصرهم مع علمهم به ولم ينكروه فانهم صلوات الله عليهم لا يقرون على
المنكر ويشترط فيه ان يكونوا قادرين على انكاره مثله ولم ينكروه وكان للانكار رقابة فلو كان
للتقية لا يدل على شيء او كان كتقرير الكافر على مضيه الى كنيسته فانه لا يوجب الجواز اجماعا هذا
والاستاذ المصطلح بتنزهم لمعارض العقلي ولا لبيان جهة فعله من الوجوب او الندب او الاباحة
ولا للناسي وعدمه كما هو مسطور في اكثر كتب الاصول اكتفاء بعظم السنة اعني القول لعلمها
بالنسبة الى القول **قال** رحمه الله وما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا **اقول** قد
اختلف في وجوب الانتهاء الى المعصوم في الحديث فاصحابنا الامامية يجمع على انه ما لا ينتهي
الى المعصوم من النبي واحد الائمة ع لا يكون حديثا واما مخالفونا العامة فقد حكموا بوجوب
الانتهاء الى النبي ص او احد الصحابة او احد التابعين **قال** رحمه الله وفصل الخبر يطلق تارة
على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل الانشاء وقد يسمى بكلام لنسبته خارج كما مر **اقول**
الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفته سابقا وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد
اختلف في تحديده فذهب جماعة انه لا يمكن تحديده واختلفوا في وجه عدم الامكان فقيل
لعسر ذلك وقيل لانه بديهي غني عن التعريف وهذا مذهب السكاكي والنوري واتباعهما قالوا كل
احد يعرف ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزؤه فهو اولى بالبداهة وان الفرق
بين الخبر وغيره ضروري لكل احد وهو ضعيف اما الاول فانما يتم لهم هذا لو ثبت ان العام

اي بجميع ذاتياته

ذاتي للخاص وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل المنع وايضا الحصول لا يلزم التصور فان
الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه لا تصورها على سبيل الثبوت والنفي والمشهور هو الحق
صحة تحديده وقد اختلفوا في حده والصحيح ما ذكره المصنف انه كلام يكون لنسبته خارج
في احد الازمنة الثلثة والمراد بالنسبة هي النسبة التامة وبالخارج ما خرج عن مدلول اللفظ
ليدخل نحو علمت وبيان التعريف ان مدلول الخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس يدل عليه اللفظ ولذلك
المعنى متعلق خارج عنه يشعر ذلك اللفظ بوقوعه ومعنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في
الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن الى ثبوتها بينهما فان نسبة القيام الى زيد بالايجاب
او السلب ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليهما ويدركهما بين الطرفين وهي متعلق النسبة في قولك
زيد قائم او زيد ليس بقائم بخلاف قولنا اضرب فان نسبة الضرب الى المخاطب انما ثبت بالتعلق
الذهني اليها وايقاعها. كما يحكم ان الخبر يشعر بوقوع متعلقه في الخارج اشعارا ظاهرا
فان كلام القائل زيد قائم يشعر بوقوع القيام من زيد في الخارج واحتمال عدم وقوعه امر يجوزه
العقل لا انه يفهم منه ايضا وهذا معنى قولهم جميع الاخبار من حيث اللفظ تدل على الصدق واما
الكذب فاحتمال عقلي اي امر لا يمتنع عند العقل تجويزه قال في الحاشية لما صدق هذا التعريف
على الخبر الكاذب فرع عليه بعض الفقهاء ما لو قال لزوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي
كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك فانه يقع الظهار بحصول الشرط وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان
غرضه مطلق الاخبار لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر وفرع العامة على ذلك ما لو قال لخدمه
ان لم تخبريني بعدد هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص ان تخبره باقل ما يمكن فيها صاعدا
الى الكثرة وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تحقيق ما فيها بل ذكره لا اختبارا قوله صدق

التعريف على هذا الخبر الكاذب ظاهر لانه تعريف لماهية الخبر الشاملة له وللصادق والاعتراض
الاول على الفرع الاول ظاهر واما الثاني فقد قيل عليه ان طريق التخلص يحصل باخبارها
مطلقا باي شيء اتفق لان غايته ان يكون كذبا والخبر يصدق مع الكذب واعلم ان لبعض
العامة تفصيلا في ذلك قال ان قرن الخبر بالباء كما لو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر فالمراد به الصدق فلا يعتق الا اذا كان الاخبار صدقا لان الباء للالصاق فيقتضي وجود
المخبر به حتى يلصق به الخبر وان لم يقرن بالباء كما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فعبدي
حر فالمراد به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا اعتق العبد ثم ان بين الخبر بالمعنى الاول
وبينه بهذا المعنى عموما من وجه لدخول قولهم صلوا ايها الناس في الاول دون الثاني
ودخول نحو زيد انسان في الثاني دون الاول قال ره وصدقه وكذبه مطابقته للواقع وعدمها
لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام ولا لهما وعدمها كالجاحظ اقول اختلفوا في ان صدق
الخبر وكذبه بماذا يكونان فالمشهور وعليه الجمهور ان صدقه عبارة عن مطابقة حكمه للواقع وكذبه
عبارة عن عدم المطابقة للواقع وبيانه ان النسبة بين الشيئين بالاثبات او النفي المدلول
عليها بالكلام مع قطع النظر عما في الذهن لا بد ان يكون ثابتة في الواقع بطريق الثبوت او
الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية لها في كونهما ثبوتيين او سلبيين هو صدق الكلام المشتمل على تلك
النسبة وعدمه كذبه عدم مطابقة نسبته لتلك النسبة الخارجية وذهب النظام الى ان صدق
الخبر عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء وافق الواقع
او لا وسواء كان الاعتقاد خطأ او لا فضده ان قول القائل السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب
وقول السماء تحتنا معتقدا له صدق قال ولهذا لو اخبر انسان بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فانه

ويمكن ان يقال المراد بالصلة الالصاق بحسب الاخبار
كما لو اخبر الصادق عن الجهل او بالعدم الى الاخبار
فمآل كلامه انه لا يخبر بالعتق ...

يتبرأ عن الكذب ويقول انى اخبرته عن اعتقاد ويقبلون منه ذلك فذلك الخبر ليس كذبا
لما قلنا فتعين الصدق اذ لا واسطة على مذهبه فثبت ان الصدق مطابقة الاعتقاد وهو ممنوع
بان المخبر انما يتبرأ عن الكذب للتعمد لا مطلقا وذهب الجاحظ الى ان الصدق هو مطابقة الخبر
للواقع مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد ذلك واما
مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد العدم وعدم مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد
او مع اعتقاد المطابقة وسايط بين الصدق والكذب من اقسام الخبر فمعنى قوله ولا لهما وعدمها
ان الصدق ليس لمطابقة الواقع واعتقاد المطابقة والكذب ليس لعدم المطابقة واعتقاد العدم
قال في الحاشية عند قوله وعدمها اى عدم مطابقة الواقع واعتقاد المخبر معا ولا يخفى ان مفاد
هذه العبارة بحسب العرف ان للمخبر اعتقادا ولكن لا يطابقه الخبر كما تقول زيد ليس حسن الغلام فان
مفاد هذا الكلام ان له غلاما ولكنه غير حسن وملخص كلام الجاحظ ان الخبر ستة اقسام لانه اما
مطابق للواقع او لا اما مع اعتقاد مطابقته له او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق
وهو مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته له وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة له
والاربعة الباقية وسايط بين الصدق والكذب وهي مطابقة الواقع اما مع اعتقاد عدمها او بدون
اعتقاد وعدم مطابقة الواقع اما مع اعتقاد المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون
الاعتقاد يشمل صورتين ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام المجنون وما معه قصد وشعور ككلام
الشاك فتصير اقسام الخبر عنده بالنظر اليها ثمانية والوسايط ست والثابت بالدليل
الآتي ثلث وان جعلنا الاقسام ستة فاثنتان وكلام العضد يعطي ان الآية انما تدل على واسطة
واحدة من الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها وكلامه هذا بعيد عن الصواب انتهى اقول

للمناقش

للمناقش ان يناقش في قوله وعدمها بعد التفسير المذكور بان حصول اصل الاعتقاد الغير المطابق
للخبر غير كاف في الكذب بل لا بد فيه من اعتقاد عدم المطابقة وايضا قولنا زيد ليس حسن الغلام
انما يكون مفاده ان له غلاما وليس بحسن لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول اما لو كانت سالبة
بسيطة فلا والاخير ممنوع بانا لم ندع ان مفادها ذلك على كل حال بل ذلك مفادها بحسب العرف
وهو حق فان العرف انما يستعملها في ذلك المعنى كما لا يخفى واما الاول فبان المراد ظاهر والمناقشة
في مثله لا تحسن وقوله مد ظله ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين ظاهر فان الخبر
اذا كان مطابقا للواقع ولم يكن هناك اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر عديم الشعور
والقصد في الاخبار او لكونه ذا شعور وقصد لكنه كان شاكا غير معتقد وقس عليه ما اذا كان
غير مطابق للواقع ولم يكن هناك اعتقاد فالوسايط ستة واقسام الخبر ثمانية وكون الوسايط الثابتة بها
كما هو المشهور مبني على انهم يجعلون ما لا يكون فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد من دون اعتقاد
ذلك لا على من لا قصد له كالمجنون وهو ليس بجيد لشموله لهما وسيبين لك بعيد هذا كون الثابت بالدليل
ثلث صور على تقدير كون الوسايط ستا واثنتان على تقدير كونها اربعا وننقل هناك كلام العضدي
الدال على ان الثابت بالآية واسطة واحدة ان شاء الله تعالى فانتظر **قال** رحمه الله وتكذيب المنافقين
في زعمهم او الشهادة او تسميتها او استمرارها او في لازم الفائدة او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق او
المعنى هم قوم كاذبون فلا تغتر بصدقهم في هذا الخبر فقد يصدق الكذوب **اقول** استدل النظام
على ان الصدق والكذب هو مطابقة الاعتقاد وعدمها بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذب المنافقين
في قولهم انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم لا يعتقدونه مع انه مطابق للواقع فلو كان

العبرة مطابقة الخبر للواقع وعدمها لما صح تكذيبهم واجاب الاستاد المصنف رحمه الله عن ذلك بسبعة وجوه
الاول ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر مطلقا بل اليه باعتبار زعمهم الفاسد يعني انهم يزعمون
ان هذا خبر على خلاف الواقع فيكون كذبا في زعمهم فيكون قوله تعالى ان الله يشهد انهم لكاذبون في هذا الخبر
بحسب زعمهم كما عرفت ولا يلتبس عليك ان ذلك اعتراف بكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا
لا نقول ان زعمهم خلاف الخبر موجب لكذبه بل نقول ان كذب هذا الخبر في زعمهم وهذا معنى قوله
وتكذيب المنافقين في زعمهم الثاني ان التكذيب ليس راجعا الى هذا القول اصلا بل الى الشهادة اعني
قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة تتضمن التصديق بالقلب فهي اخبار عن ان شهادتنا
هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام ولا شك ان ذلك غير مطابق للواقع لكونهم
المنافقين الذين لا يعتقدون ذلك وهذا معنى قوله او في الشهادة الثالث ان التكذيب راجع الى
تسميتهم هذا الاخبار شهادة فان الاخبار اذا خلا عن مواطاة القلب لم يكن شهادة حقيقة لان مدارها
الاعتقاد بالمشهود به وليس هنا اعتقاد به وهو معنى قوله او تسميتها فان قلت ليس تسمية هذا الاخبار
بالشهادة كذبا ليصح التكذيب فيه فان اطلاق اللفظ على غير معناه حقيقة غلط في الاطلاق لا كذبا
لان الكذب لا يكون الا في الخبر قلت تسمية هذا الاخبار شهادة يتضمن الاخبار بكونه مسمى الشهادة
وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلب والتكذيب راجع الى هذا الخبر الضمني لا الى
نفس التسمية والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك هو ان شهادتنا هذه مع المواطاة وهنا
ان اخبارنا هذا شهادة مع المواطاة الرابع ان التكذيب راجع الى استمرار الشهادة فان قولهم
نشهد انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات والاحوال وليس ذلك مطابقا
للواقع وهذا معنى قوله او استمرارها والخامس ان التكذيب ليس لنفس الخبر بل للازم فايدته فان

من هو بصدد الاخبار قد يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب كقولك لمن كان خالي الذهن
عن قيام زيد زيد قايم وهذا يسمى فايدة الخبر وقد يكون قصده افادة انه عالم به كقولك حفظت
التورية لمن قد حفظها وهذا يسمى لازم فايدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين بقولهم انك لرسول الله
ظاهر انه ليس المقصود منه افادة نفس الحكم لانها انما تكون لمن هو خالي عن اعتقاد ذلك وهو منتف
هنا فيكون المقصود بيان انهم عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك مطابق للواقع لعدم اعتقادهم ذلك
كذبهم الله تعالى فيما ادعوه من العلم بكونك رسول الله وهذا معنى قوله او لازم الفايدة السادس
ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي عن الانفاق فان المنافقين كعبد الله بن ابي سلول
واتباعه اتفقوا على ان لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا عنه ويتفرقوا من حوله فلما
بلغ الخبر الى رسول الله صلعم ارسل الى عبد الله واصحابه وذكرهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك
فبعد مدة نزل قوله تعالى اذا جاءك المنافقون الاية وكذبهم تعالى فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم
على عدم قولهم لا تنفقوا الاية يعني انهم كاذبون في يمينهم وحلفهم بانا لم ننه عن الانفاق وهذا
معنى قوله او في حلفهم على عدم النهي عن النهي عن الانفاق السابع ان التكذيب هنا ليس راجعا الى
هذا الخبر الخاص اعني قولهم انك لرسول الله بل المراد انهم كاذبون في اخبارهم مطلقا وان صدقوا
في الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين فلا يغرك صدق خبرهم هذا فان الكذوب
قد يجانب العادة ويصدق هو المراد من قوله او المعنى الخ فهذه اجوبة سبعة عن استدلال
النظام لم يتفق جمعها في كتاب **قال** رحمه الله وترديد الكفار خبره صلعم انما بين افترا وعدمه
فلم يثبت الواسطة **اقول** استدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب في الخبر
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم بالحشر والنشر في الكذب

وفي الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو والاخبار حال الجنة ليس صدقاً لانهم يعتقدون عدم
صدقه فلا يريدون الصدق ولا الكذب لكونه قسيماً له مع انهم اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان
يكون من الخبر ما ليس شيئاً منهما ليحمل هذا الخبر عليه فيثبت الواسطة لكن الواسطة الثابتة بهذه الآية
هل هي واحدة او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسايط تصير عنده ستة وظني انه قصد الاستدلال
بهذه الآية على ثبوت ثلث وسايط كما مر في الحاشية الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة
الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعم الفاسد ان الشك في الصدق فلا يكون الا عن مجنون فكيف لاعتقاد
الصدق ويبقى الواسطة الرابعة والخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد اما
للجنون او للشك اذ معلوم انهم لا يريدون شيئاً منهما انتهى اقول كون الوسايط ستاً قد عرفته
سابقاً لان الصور المقصودة على مذهبه ثمان اثنتان صدق وكذب والباقي وسايط بينهما والمحقق
اثبت بهذه الآية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد قال في شرحه على تقدير كونه كلام
مجنون لا يكون صدقاً لانهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك
الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد انتهى وهو صريح في ان الثابت بها واسطة واحدة وهي
الاخبار لا عن قصد واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث وسايط كما ذكره الاستاذ المص وذلك لان
كون اخباره اخبار مجنون يحتمل ان يكون لكونه لا قصد له او لشكه في المطابقة للواقع او لاعتقاد
المطابقة فانهم يزعمون ان من له هذا الامر مجنون فيكون قولهم ام به جنة شاملاً لهذه الثلث وليست
صدقاً ولا كذباً فتكون الوسايط الثابتة بالآية ثلثاً فان قلت المجنون لا يكون له قصد فلا يكون شاكاً
الا انه لا قصد له كما قاله العصري قلت هم يزعمون فاسداً ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن
عقل يعتقد فيها عدم المطابقة للواقع فلو اخبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذباً واما من لم يعتقد ذلك

فهو خارج

فهو خارج عن طور العقل مجنون فقد ارادوا بالمجنون هذا المعنى وهو شامل للصور الثلث لان من لا
يعتقد عدم المطابقة قد يكون لكونه لا قصد له او لكونه شاكاً في المطابقة او لكونه يعتقد المطابقة فالمراد
من قوله رحمه الله ان الشك في الصدق لا يكون الخ انما الشك في المطابقة لا يكون الا من مجنون فكيف مع
اعتقادها وننبهك على شيء آخر في الحاشية وهو ان الباقي من الوسايط الست التي لم يثبت بالدليل
ثلث مع ان الاستاذ المص قد حكم ببقاء اثنتين فان مطابقة الواقع قد تكون مع اعتقاد العدم ولم
يذكر الاستاذ المص هذه الصورة وكانه لظهورها لم يتعرض لها والا فمعلوم انها ليست مرادة لهم كما
خفيها والجواب ان ترديد الكفار انما وقع بين الافتراء وعدمه فان قولهم ام به جنة بمنزلة قولهم
او لم تفتر وح نقول الافتراء هو الكذب عن عمد فمعنى الكلام ان امر خبره داير بين الكذب عن عمد
والكذب لا عن عمد فيكون نصبها وهو لا يدل على ثبوت واسطة اصلا بل انما يدل على ان كلامه منحصر في
قسمي الكذب اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد والثاني ليس قسيما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان
الافتراء هو الكذب مطلقا لكن معنى الكلام اعتمد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذبا
او لم يعتمد فلا يكون خبرا لان الخبر ما صدر عن قصد وشعور والمجنون لا قصد له فصار كالساهي
والنايم اذا صدر عنهما صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وح يكون امر كلامه دايرا بين الكذب وما ليس
بخبر فاندفع ما قالوا وهذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار القصد في الخبر وهو خلاف المشهور فانهم
لا يشترطونه ويعدون ما وقع من الساهي والنايم اخبارا لانه لفظ وضع للخبر به فلا يتوقف على القصد
واعلم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق
بالمطابقة كيف كان وفي الكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة
ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل

وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة. هذا ويتفرع على الخلاف في تفسير الصدق والكذب انه لو قال
المدعى بعد اقامة بينة على المدعى عليه كذب شهودى فان قلنا ان الكذب عدم مطابقة الخبر
للواقع كما هو المشهور او عدم المطابقة مع اعتقاده ذلك كما هو مذهب الجاحظ سقطت
دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حق في الواقع واما اذا قلنا ان الكذب عدم مطابقة الاعتقاد
كما هو مذهب النظام لا يسقط لظهور ان مراده انهم اخبروا من غير علم واعتقاد وذلك لا
ينافى ثبوت الحق في الواقع فله ان يقيم بينة اخرى على ثبوته واذا قال لم يصدق شهودى
فعلى القول بان الصدق المطابقة للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حق في الواقع واما
على القول بان الصدق مطابقة الاعتقاد او مطابقة الواقع مع اعتقاده ذلك لم يسقط اما
على الاول فلان المراد حينئذ انهم لم يخبروا عن اعتقاده واما على الثاني فبان المراد انهم لم يعتقدوا
وهذا لا ينافى ثبوت اصل الحق ولو قال المدعى عليه صدق شهودك فعلى المختار والقول الجاحظى يكون
اقرارا بالحق وعلى مذهب النظام لا ولو قال لم يكذبوا فعلى المختار اقرار وعلى المذهبين الاخرين ليس باقرار
وربما توجد هذه الفروع في بعض حواشي الكتاب **قال** رحمه الله المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع
بصدقه وشبهة السمنية واهية **اقول** الخبر ثلاثة اقسام الاول ما هو معلوم الصدق اما بالضرورة او
بالنظر والاول اما ان يكون ضروريا بنفسه كالمتواتر او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين المعلوم ضرورة
بسبب موافقته لقضيتنا المعلوم ضروريته والثاني مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم والائمة ع وخبر كل الامة
والخبر الموافق للنظر الصحيح الثاني ما هو معلوم الكذب وهو الخبر المخالف لما علم صدقه الثالث ما لا يعلم
صدقه ولا كذبه لكن قد يظن صدقه كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد لا يظن شيء منهما كخبر
مجهول الحال والاستاذ المصنف قدم البحث عن الخبر المتواتر لانه اقوى مما عداه فالتواتر في اللغة تتابع الاشياء

واحدا

واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وتتابعهما وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه فقولنا
يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب العلم بالمخبر عنه كقولنا الواحد نصف الاثنين او نظرا
كالعالم حادث ونحوه او بالقرائن الزائدة على لوازم الخبر كالخبر المحفوف بالقرائن على ما سيجيء ان
العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان
النائية او عما هو ماض كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وخالف في ذلك السمنية والبراهمة
وهما طائفتان من الهند الاولى عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية يزعمون انهم من الحكماء
وكلاهما منكر للنبوة وبعضهم ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا ويحكم بانه يفيد الظن كخبر الواحد
ومنهم من ينكر افادته فيما لو كان خبرا عن الماضي ويفيد في الموجود لنا انا نجزم بوجود البلاد
النائية والامم الخالية جزما ضروريا ناسا وبالجزم بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وقد
اوردوا على ذلك شبها منها انهم قالوا يمتنع حصول التواتر عادة لانه كاجتماع الخلق على طعام
معين وهو مستحيل عادة ومنها انه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين عند تواتر نقيضه
ايضا ومنها انه لو افاد العلم لحصل العلم بما نقله اليهود تواترا عن موسى على نبينا وعليه السلام وعن
عيسى من الامور المكذبة لنبينا ع ومنها ان الكذب جائز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة
عن الاحاد ومنها انا نفرق بين ما ثبت بالتواتر كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وليس متحققا هنا والجواب اما اجمالا فلانه تشكيك في
مقابلة الضرورة كشبه السوفسطائية فلا يصغى اليه واما تفصيلا فعن الاول انه لا داعي الى اكل
طعام واحد بخلاف التواتر فان لنقله دواعي فافترقا وعن الثاني ان التواتر ثانيا بنقيض ما تواتر
اولا محال فلنفرضه فرض المحال والمحال قد يستلزم محالا آخر وعن الثالث بانتفاء التواتر هناك لعدم تحقق

شروط بل مرجعه الى الآحاد وعن الرابع بان حكم المجموع مخالف لحكم كل واحد وبالعكس فان القرص يحجر
هذا المجموع بالحد دون كل واحد والواحد يشبعه هذا الرغيف دون العشرة فاختلفا حكماً وعن
الخامس بان الفرق بينهما بسبب انهما نوعان من الضروري فاحدهما غير الآخر وليس ذلك بسبب ان
الحاصل بالتواتر يحتمل النقيض بل لانا استيناس العقل باحدهما اكثر فقبول الذهن له اسرع والضروريات
مما تتفاوت في مثل ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المخالفة لعناد ومكابرة
فان السوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان للاصوليين بعد الاتفاق على افادة المتواتر
العلم خلافاً في ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري فالمشهور انه ضروري ويدل عليه انه لو كان نظرياً
لما حصل لمن لا قدرة له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل النظر وانه يلزم ان
لا يعلم من ترك النظر قصداً اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولاً شاكاً ثم طالباً ونحن لا نجد انفسنا
طالبين لوجود مكة وانه لو كان نظرياً لاختلف العقلاء في العلم به والتالي باطل لاتفاق جميع العقلاء
الذين تواتر اليهم اخبار البلدان مثلاً على القطع بها كاتفاقهم على القطع بما يشاهدون وقال جماعة
انه نظري واليه ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين واستدلوا عليه بانه لو كان ضرورياً لما احتاج
الى توسط مقدمات والتالي باطل اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه
محسوس لئلا يشتبه على المخبرين وعلى العلم بامتناع تواطئ المخبرين على الكذب وعلى انه لا داعي لهم
الى الكذب وعلى ان ما هذا شانه يكون صدقاً والجواب منع توقفه على ذلك فان العلم بالصدق
يحصل عادة من غير ترتيب مقدمات بل حصول ما ذكرتم من المقدمات يعلم بعد حصول العلم بذلك
ووجود صورة الترتيب لا يستلزم الاحتياج اليه على انه لو كان مثل ذلك كافياً في النظرية للزم في كل
ضروري ان يكون كذلك فان في قولنا الكل اعظم من الجزء مثلاً لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما

هو كذلك

هو كذلك فهو اعظم ونحوه واما الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضرورياً لعلم انه ضروري بالضرورة
والتالي باطل والا لما اختلف فيه فمدفوع بانه لا يلزم من كون العلم ضرورياً كون العلم بكيفيته كذلك
وقد توقف السيد المرتضى في ذلك قال في الذريعة والذي نصره وهو الاقوى في نفسي الوقف
عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه كل واحد من الوجهين انتهى
كلامه ثم قسم في موضع آخر ذلك الى قسمين فقال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلعم
ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسباً من افعال
العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على
الائمة عليهم السلم فمقطوع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب عندي اوضح في العدة
المذهبين جميعاً والحق ان النزاع في ذلك كاللفظي والتحقيق له في موضع يليق به قال وشرط
بلوغ رواته في كل طبقة حداً لا يؤمن معه تواطؤهم الخ اقول يشترط في حصول العلم من الخبر
المتواتر امور بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول امران الاول بلوغ رواته الى حد
يمتنع معه التواطؤ على الكذب عادة لاجل احوالهم من كثرتهم وغيرها كان يكونوا من بلاد شتى
ولم يجتمعوا قبل اداء الخبر ولا غرض لهم يدعوهم الى الاخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يتقدر في العادة
تواطؤهم على الكذب انما قلنا ونعرض حاصل مع كل واحد منهم في تعمد الكذب ومع تعدد
طبقات المخبرين يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين والواسطة ايضاً فلو نقل الخلف عن السلف
وتوالت الاعصار ولم يكن الشرط حاصلاً في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر اهل كل عصر
خبر مستقل بنفسه فلا بد من حصول الشرط فيه وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر
فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلم لعدم بلوغ الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار

الى الحس فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء
العادة بعدم حصول العلم بمثل ذلك والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند
تعدد الطبقات الاخبار عن اخبار جماعة مستندهم الحس لا مطلقا وهكذا او هل العدد
المفيد للتواتر منحصر في حد المشهور العدم اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه
وان الناقص عنه بواحد وانه لا يتميز في جواز الاقدام على الكذب بل الضابط فيه حصول العلم
من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان افاد الخبر علما بالمخبر عنه
علم انه متواتر والا فلا ويختلف ذلك باختلاف قراين الاحوال والتعريف باحوال المخبرين
والاطلاع عليها وادراك السامعين ونحو ذلك وذهب بعضهم الى حصر اقل ما يحصل به التواتر
من العدد واضطربوا في ذلك كثيرا فمنهم من اشترط في العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي
الجزم بعدم حصول العلم بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في
الخمسة ومنعه العلماء بالفرق بين الخبر والشهادة فيجوز حصول العلم بخبرهم دون شهادتهم ومنهم من
من اعتبر في العدد بلوغه اثني عشر عدد النقباء قالوا لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم والا
لما نصبهم لتعرف احوال بني اسرائيل وقيل لا بد من العشرين لقوله تعالى عشرون صابرون وقيل لا بد من الاربعين لان
الشارع لم يعتبر جماعة الا الاربعين في الجمعة والاربعة في شهادة الزنا لكن الاربعة ليست بمتواتر
اتفاقا فتعين الاربعون وقيل يعتبر بلوغه سبعين لاختيار موسى ذلك العدد في تادية الخبر الى
قومه ليحصل العلم به وقال امام الحرمين يعتبر بلوغه عدد بيعة اهل الرضوان وهو الف
وسبعمائة الى غير ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة من غير دليل يدل عليها كما يظهر من نظم كلامهم على
القول باعتبار العدد فهل هو معتبر في جواز حصول العلم به حتى لو نقص عنه بواحد لم يحصل العلم ام في

وجوبه

وجوبه بمعنى انه متى بلغ العدد المذكور حصل العلم قطعا ولم يتخلف عنه ومتى نقص عنه فالعلم
يقطع بحصوله بل يجوز ان يحصل وان لا يحصل وقد اختلف الناس في ذلك عن معتبري العدد
والاظهر الثاني **قال** مد ظله وقول المخالفين باشتراطنا دخول المعصوم افتراء نعم شرط المرتضى
عدم سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه لتندفع كلام الكفار الخ **اقول** زعم مخالفونا العامة انا
معاشر الامامية نشترط في حصول التواتر دخول المعصوم كما نقله الحاجبي والآمدي وغيرهما
منهما عليهم وهو افتراء علينا فانا لا نشترط ذلك نعم شرط السيد المرتضى ره في حصول العلم
من التواتر بالنسبة الى السامع ان لا يسبق منه اعتقاد خلاف الخبر لشبهة او تقليد فان
فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك الحكم بل يختلف باختلاف
الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك وهذا الشرط جيد وقد
تابعه عليه اصحابنا وحكاه عنه جماعة من الجمهور وسكتوا عليه وح فيندفع كلام اليهود على الاخبار
المتواترة من المسلمين بظهور معجزات نبينا صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق
القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم بشبهة حصلت لهم من دينهم او وجبت اعتقاد
خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر النص الجلي على امامة امير المؤمنين ع بعد رسول الله ص وهو ما
تواتر من قوله ص مشيرا الى علي ع سلموا على علي عليه السلم بامرة المؤمنين وقوله ص هذا خليفتي
فيكم وقوله ص الا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وادر الحق معه حيث دار ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن سبق خلافها
كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد **قال** بعض شارحي المنهاج
والحق انه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرايط قبول خبر الواحد ايضا والاوضح

على عليه السلم به على الصحابة حين اجمعوا على امامة ابي بكر ولما بايعه على بزعمهم الا استشهاد على انه قطع
في هذا الخبر على نفي خلافة غيره وثبوت خلافته بل ليس فيه الا بيان انه يصير خليفة بعده في الجملة وقد
حصل انتهى اقول دعوى هذا القائل ان الحق عدم التواتر بناء على سبق شبهة عرضت له وشرط
حصول التواتر عدم ذلك كما بينا واما دعواه عدم الشهرة فلعناده اذ هو قد بلغ في الشهرة بحيث
يكاد ان يكون انكاره بمنزلة انكار الشمس في رابعة النهار كيف وقد رووا الصحابة ذلك بطرق متعددة
فمن ذلك ما رواه احمد بن حنبل في مسنده بستة عشر طريقا ورواه الثعلبي باربعة طرق وغيرهما من
علمائهم ومنه يعلم جواب قوله بل لم يوجد فيه شرايط قبول خبر الواحد واما قوله ولا احتج به علي عليه السلم
ففيه ان احتجاج علي عليه السلم بذلك قد ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا ودعواه المتابعة لابي بكر
فاسدة لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم والاجماع على امامة ابي بكر غير معلوم
واما ما ذكره من العلاوة ففيها لا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه **قال** ومنها ما لم يتواتر احاد ولا يفيد
بنفسه الا الظن **اقول** خبر الواحد هو الذي لم ينته الى حد التواتر سواء كثرت رواته او قلت
وهو لا يفيد العلم بنفسه اي من غير انضمام قراين زايدة عليه وانما يفيد الظن وذهب جماعة الى انه
يفيد القطع وهو ضعيف لنا انه لو افاد القطع لزم تناقض المعلومين عند وقوع خبري
عدلين بامرين متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع كما لا يخفى واللازم باطل لاستلزامه
اجتماع النقيضين في الواقع والا لم يكن علما بل جهلا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع ثم القايلون بافادته القطع منهم من ادعى اطراده ومنهم
من قال ليس ذلك لازما اطراده على ذلك شبهة ما هي اقواها انه لو لم يحصل به العلم لما جاز التعبد
والثاني باطل فكذا المقدم ودفعه واضح اذ لا جامع بينهما فان جواز التعبد بالظن يكفي في التعبد بخبر الواحد

هذا كله

هذا كله اذا لم يكن محفوفا بالقراين الزايدة على ما يلزم الخبر اما لو كان محفوفا بها فالذي
عليه اكثر الاصوليين وهو الاصح انه يفيد القطع حينئذ وذهب جماعة الى انه لا يفيد القطع
وان انضمت اليه القراين لنا على الاول انه لو اخبرنا بموت ولد ملك مشرف على الموت وانضم
الى ذلك قراين زايدة من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فانا نقطع بصدق
ذلك الخبر ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك قالوا لو افاد الخبر مع القراين
العلم لاجتمع النقيضان عند وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين بالقراين والتالي باطل فكذا المقدم
وبان الخبر قد يظهر كذبه مع وجود القراين فانه قد يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قراين من صراخ
وبكاء ونحوه ثم انه ينكشف خلافه اما باغماء او سكتة او موت شخص آخر فلا يكون مفيدا للعلم والجواب
اما عن الاول فبمنع الملازمة اذ يمتنع ان يحصل خبر محفوف بالقراين في قضية ويحصل مثل ذلك في
نقيضها عادة واما عن الثاني فبان القدح في تلك الصورة الخاصة لا يوجب القدح في الجميع كيف والقراين
لا ضابط لها ترجع اليه فيجوز ان يكون التخلف هنا لعدم حصول الشرايط فيها واعلم ان النزاع هنا
قد يتصور على وجهين الاول ان يكون في ان الخبر مع القراين المنضمة اليه هل يفيد العلم ام لا وهذا
المتنازع فيه مباحث كما بيناه في الدليل اما الثاني اذ يكون في ان المفيد للعلم هل هو الخبر وحده او القراين
مع الخبر وهذا المتنازع فيه ليس بمباحث والدليل المذكور لا يصحح مادة النزاع فان الخصم يقول لحصول
العلم بذلك لا من الخبر وحده بل من القراين ايضا وما يجاب عن ذلك بانه لولا الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه
بل يجوز موت شخص آخر فيجاب بان الخصم لا يقول بعدم مدخلية الخبر اصلا والتحقيق ان المعلوم
في هذه الصورة انما هو موت شخص معين اما انه المخبر عنه بخصوصه فالظاهر عدم حصول اليقين به وانما
الحاصل الظن القوي الا ترى انه لو جاء آخر وقال الميت شخص آخر لتعارض الخبران **قال** فصل يجوز التعبد بخبر

الواحد عقلا اجماعا منا لا **اول** التعبد بخبر الواحد ان يوجب الشارع على المكلف العمل بمقتضاه
وهو جائز عقلا عند اصحابنا لا نعلم فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وينسب
الى جماعة من اهل الخلاف وعليه الجبائي وجماعة من المتكلمين لنا القطع بان الشارع لو قال
للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم منه محال لذاته وليس
الجائز عقلا الا هذا قالوا ايجاب العمل به يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير
كذبه فانه ممكن وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل باطل فيكون غير جائز قلنا على تقدير
التصويب يسقط ما قلتم لانه لا حلال ولا حرام في نفس الامر وانما هما تابعان لظن المجتهد
ويختلف بالاضافة الى المجتهدين فيكون حلالا لواحد حراما للآخر وعلى تقدير القول
بان المصيب واحد لا يلزم ما ذكرتم ايضا لان الحكم المخالف للظن غير معتبر بل ساقط اجماعا
على انه لو تم ما ذكرتم لزم عدم جواز التعبد بقول الشاهدين وبقول المفتي لانه ممكن
كذبه ومخالفته للواقع فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير
تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف الظن على تقدير تصويب
الواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي
الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فتساقط الحكم ووجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا
قلنا يدفع لزومه توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخيره في العمل بايهما شاء وهكذا
التعبد بخبر الواحد واقع ام لا اختلف اصحابنا فيه فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس الى عدم وقوعه وهو قول اكثر علمائنا المتقدمين وتبعهم على ذلك
بعض العامة وقال جمهور المتأخرين من اصحابنا بوقوعه وتبعهم على ذلك اكثر العامة وهو الاصح

لنا

لنا على ذلك ظواهر الكتاب فمنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
الآية رتب تعالى التوقف على اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه امران احدهما كونه خبر واحد
وهو ذاتي وثانيهما كونه فاسقا وهو عرضي والمقتضي للتوقف هو الوصف العرضي الفسق
لانه هو المناسب للتوقف لا الاول والا لرتب التوقف عليه ولم يكن لذكر الوصف
فائدة لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية على خبر الواحد اولى من التعليل بالعرضي لتقدمه
عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول العرضي فلا معنى لجعله مرتبا عليه فيكون الفسق
علة للتوقف فاذا لم يكن هناك فسق لم يجب التوقف ح اما ان يجب الرد او القبول لا سبيل
الى الاول والا لكان حال العدل اسوأ من حال الفاسق وهو بديهي البطلان فتعين الثاني
فان قيل لا يلزم من انتفاء الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق
احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق
القبول قلنا خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه من الآحاد مانعا له فلا
مانع له سوى الفسق فمع انتفائه يجب القبول هذا وقد يناقش في الآية من حيث ان التعليل
مانع من الاستدلال بها فان الله تعالى علل التثبت بخبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما
بجهالة وذلك قائم في خبر العدل اذ خبره لا يوجب العلم فالتجويز فيه بحاله ولو قيل لا نسلم
التجويز في خبر العدل والا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لقلنا ظاهر انه اذا لم يحصل التجويز
عند خبر العدل كان القطع حاصلا عند خبره لان الجهل لا يرتفع الا بحصول العلم وذلك باطل
على انه مع تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث تعليق الحكم بخبر الفاسق ليس اولى من منع
تعليق الحكم بخبر الفاسق نظرا الى ظاهر التعليل بل هذا اولى لانه لا يمنع ترك دليل الخطاب

لدليل اقتضاه والتعليل دليل فسقط اعتباره ومنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب تع
الحذر بانذار طائفة من الفرقة اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف والخبر داخل
في الخبر المخوف لانه فرده وانما قلنا انه تع اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي
وهو ممتنع في حقه تع فيكون حمله على ظاهره متعذرا فيحمل على ما هو لازم الترجي اعني الطلب وهو
منه تع الايجاب لا يقال الطلب اعم من الايجاب لتحققه في الندب فكيف يحمل عليه لانا نقول
قرينة الانذار المقتضي للتخويف موجب للحذر اذ لا خوف عقاب في ترك غير الواجب وكل
ثلثة فرقة فالطائفة منهم واحد او اثنان وهما لا يفيدان قطعا العلم فيكون تع اوجب الحذر
بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب ومنه يلزم وجوب العمل بخبرهما والا لم يكن الحذر واجبا
فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على الدعوى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف ونحوه قال غيره ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع مرجع
الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف اذ الواجب يستحق تاركه العقاب والحرام يستحق فاعله
المواخذة ومع ثبوت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فيهما يثبت في الجميع اذ لا قائل بالفصل
فان قيل المراد بالانذار هنا الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اجماعا فان ذلك هو اللائق
بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا ذلك مندفع من وجهين احدهما
ان حمل الانذار على الفتوى يوجب تخصيص القوم بغير المجتهدين لان المجتهد لا يقبل الغير في فتواه
والاصل عدم التخصيص الثاني ان معنى التفقه في اللغة مطلق التفهم وحمله على ما ذكرتم يتوقف

على ثبوت عرفية المعنى المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين في زمن الرسول صلعم على
المعنى ليحمل الخطاب عليه ودون اثباته خرط القتاد فيجب حمله على المعنى اللغوي حتى يتحقق
النقل عنه والاصل عدمه هذا وفي الاستدلال بهذه الآية نظر من حيث انه لا يلزم
من وجوب الانذار والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة
بوجوب الانذار عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء آخر ولهذا نظائر كثيرة
منها انه يجب على الشاهدين اداء الشهادة ولا يجب على الحاكم ان يقبل الحكم بها الا ان يضاف اليه
من كمال الشهادة به ونحو ذلك ولو قيل فاي فائدة في الانذار ح لانه متى لم يجب القبول فلا
وجه لوجوب الانذار عليهم قلنا قد بينا ان وجوب القبول امر آخر منفصل يحتاج الى دليل
بخصوصه ولعل الفائدة في وجوب الانذار انه مع حصوله يجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم
والاخذ بها الا ترى انه يجب الانذار في تبليغ معرفة الله تع وصفاته وان لم يجب القبول من المخبر في
ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما تقتضيه وكذا انه يجب على النبي الانذار وان لم يجب القبول
منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب حينئذ القبول عند فقد ما ومنها قوله تع ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس توعد تع على كتمان الهدى
فيجب اظهاره ومن الهدى ما سمعه الواحد من النبي صلعم فيجب اظهاره ولو لم يكن العمل به واجبا
لكان كعدمه فلا يجب اظهاره هذا خلف وفيه نظر يعلم مما اسلفناه على ما قبله من انهما
مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر ولنا ايضا ما شاع
وذاع عن اصحاب ائمتنا ومن يليهم من الفرقة الناجية من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى والاهتمام به وتدوينه والبحث عنه وعن حال رواته

من عدحهم وذمهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشئ لا يعرفونه سألوه
من اين قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر اليه في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع
ومن زمن الصادق عليه السلم الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته وتكرر ذلك وشاع وذاع
من غير نكير والانتشار وذلك موجب للعلم العادي بوجوب العمل به كالقول الصريح وقد سلك
الشيخ في العدة هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن النبي ص والائمة مقتصرا عليه
وادعى الاجماع من الفرقة المحقة على ذلك ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة
في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها
لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي
لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه
فاما ما يكون رواته منهم وطريقه اصحابنا فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا
الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى
العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم هذا كلامه ولا يذهب عليك ان موافقينا من اهل الخلاف فقد احتجوا
بمثل ذلك ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول العمل بخبر الواحد بدليل ما نقل
عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك

مرة بعد

مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم من غير نكير احتج المانعون بادلة الاول قالوا انه تعالى نهى
عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذم على اتباعه بقوله ان يتبعون الا الظن
ونحو ذلك من الآيات والنهي والذم دليل الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يكون العمل به
جائزا الثاني قالوا الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وخبر الواحد
يفيد ظنا في اثبات ما الاصل براءة الذمة منه فيكون اصالة البراءة معارضا له فلا يثبت شئ
الثالث قالوا العمل بخبر الواحد يفضي الى تركه فانه ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض
وحينئذ فبايهما عمل لزم ترك الآخر وما يلزم من العمل به تركه يمتنع العمل به الرابع لما
صلى رسول الله ص الظهر قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال
عليه السلم شئ من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة حينئذ
ولو كان خبر الواحد حجة لما توقف الرسول وزاد السيد المرتضى في الاحتجاج على ذلك
دعوى الضرورة بعدم عمل الامامية باخبار الآحاد وقال في المسائل التبانيات انا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان
اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد
ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله باخبار الآحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال
في مسئلة افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل احد مخالف للامامية او موافق لهم انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم

وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الذريعة من شعارهم الذي يعلم منهم
كل مخالطهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك
ويقولوا انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن
حكمهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على
الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك انتهى كلامه والتحقيق
ما بينه وبين كلام العلامة في النهاية من التدافع والجواب عن الاول ان العام قد يخص والمطلق
قد يقيد بالدليل وح يحمل النهي والذم في الآيات على غير ما دل الدليل على اتباعه وبانها
ظاهرة السوق في الذم على اتباع الظن في اصول الدين المطلوب منها العلم اذ الذم فيها انما كان
على ما كانوا يعتقدون على ان الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم اتباع الظن فانها ظواهر
لا تفيد الا الظن وقد فرضتم عدم اعتباره وعن الثاني بان اصالة البراءة بعد خبر الواحد
ضعيفة تضمحل في مقابله فلا تقوى على معارضته وعن الثالث بان تجويز المعارض يمنع من
العمل بالدليل قبل ظهوره والا لما ساغ التمسك بظواهر الكتاب والسنة المتواترة لاحتمال نسخ
حكمها وعن الرابع بمنع صحة الخبر وبعد تسليمه فالكلام في الاخبار الواردة في كل الامم وليس
هذا منها وبعد تسليم العموم فالتوقف لكون ذلك النفر محصورا من جمع من الصحابة والعادة تقتضي باطلاع
غيره ايضا فانفراده به موجب للتوقف على انكم تقولون ان النبي صلى الله عليه وآله بعد الاخبار اعاد الصلوة
ولولا قبول خبر الواحد بعد صحته لنا لا علينا وجواب ما ذكره المرتضى من دعوى الضرورة
ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل باخبار الآحاد غير حاصل لنا الآن قطعا وبعد تفتيش
نفوسنا نجدها خالية منه فضلا عن كونه ضروريا والانقياد للمجرد قول مناقض لغرضه اذ لا

يخرج قوله في ذلك عن ان يكون خبر آحاد ثم قوله التكليف بالعمل بغير جائز عندنا ومعلوم
ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل
عادة والاكتفاء بالظن فيما يعسر فيه العلم مما لا ينبغي الشك فيه وقد اعترف بذلك في تضاعيف
كلامه ومع اعتبار الظن تستوي اخبار الآحاد وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية
لاثبات الاحكام الشرعية بل الظن في كثير اخبار الآحاد اقوى من غيرها كما يشهد به الوجدان نعم
تحصيل العلم بذلك في زمنه رحمه الله وما قبله من زمن ظهور الائمة عليهم السلام ممكن لكن في ذلك
بالنسبة الى زماننا هذا ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية ح لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في ذلك الوقت من الرجوع الى ائمتهم المعصومين الموجب للعلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم بخلاف زماننا هذا وقد اعترض السيد في الذريعة بانكم
اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم
الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك ولعله
الاقل نعول فيه على اجماع الامامية ثم ذكر حكم ما وقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا
امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها هناك تعين العمل عليه والا كنا مخيرين
بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين وانت خبير بان ادعاء كون معظم علم الفقه
بالضرورة وبالاجماع مما يمتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير جائز
لما عرفت فان قيل كيف الجواب عن التدافع الواقع بين كلامي المرتضى والعلامة في النهاية على
ما حكيناه قلت يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل
المتكلمين من اصحابنا فان العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن رفقته

وهو منهم القول بالمنع المعتمد به عقلا ونقول العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واسترلحوا اليها في المسائل
الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والحق انه لا دلالة في ذلك على مخالفتهم له
فان الاخبار حينئذ كانت قريبة العهد من المعصوم ع وكانت القراين العاضدة لها متيقنة
فلم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم له رحمه الله في المنع قال المحقق في اصوله بعد ذكر
الخلاف هنا في العمل بخبر الواحد وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر رواه اصحابنا لكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به وهذا الذي تبين لي من كلامه
حق لانه لا يعمل بكل خبر ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن
المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو جيد ومن
راجع كلام الشيخ في العدة جزم به وينبغي الاعتماد عليه لا على ما نسبه العلامة وقريب من ذلك ما ذكره
السيد في جواب المسائل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا غير المتنا...
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان كانت مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى
كلامه وبقي الكلام في اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فانه جاز ان يكون طلبا لتكثير القراين
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر والله اعلم قال فصل يشترط في العامل
بخبر الآحاد بلوغهم وعقلهم الخ اقول يريد انه يشترط في قبول خبر الواحد باقي الشرايط
المعتبرة فيه وهي اربعة الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون ولا الصبي وان كان مميزا

هذا كلام غير ما ذكره في المعالم نظرا ... فهو ما حققه ... كلام الشيخ اولا الاستبصار ... في العدة وحده ... [illegible] ... من كلام الشيخ ره حق لانه لا يعمل بكل خبر ... المراد من كونه اما متواترا او محفوفا بما يفيد العلم او بما يفيد الظن ولا ... مطلق الخبر بخلاف السيد فانه يقتصر على الآحاد العلم وهو واضح لمن راجع كلامهم ولم يتلبد احد في ذلك ... احد الخبرين

والحكم

والحكم في المجنون المطلق والصبي غير المميز ظاهر وربما نقل الاجماع عليه اما المجنون غير المطبق
وهو الدوري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة وربما قال بعضهم ان لو اثر جنونه في
زمن افاقته لم تقبل والا قبل وهو حسن واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب عدم قبول روايته
وهو مختار جمهور العامة وبعضهم على القبول قياسا على جواز الاقتداء به وضعفه ظاهر لمنع
الاصل اولا وابداء الفرق ثانيا فان القدوة على مذهبهم لا يشترط فيها شيء والتحقيق ان عدم
قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول قوله بطريق اولى فان الفاسق يخشى التكليف خشية
من الله تعالى وربما يمنعه من الاقدام على الكذب ولا كذلك الصبي لعلمه بانتفاء التكليف عنه فلا مانع له
من الاقدام على الكذب هذا كله اذا سمع وروى قبل البلوغ اما لو سمع قبله وروى بعده فلا
مانع منه لوجود المقتضي وهو اخبار العدل وعدم صلاحية ما نفيه مانعا قوله الثاني
الايمان بمعنى كونه اماميا واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكونوا متهمين بالكذب
وسنتكلم عليه انشاء الله تعالى قوله الثالث العدالة وهي كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة ويراد بالتقوى الاجتناب عن الكباير وعن الاصرار على الصغاير وبالمروة ما تخلق بخلق امثاله
في زمانه ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ومنه يلزم عدم قبول خبر مجهول الحال
وظاهر جماعة من المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العامة وقد نقل
المحقق في اصوله عن الشيخ ره انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان
فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطايفة على اخبار جماعة هذه صفتهم وانكر المحقق هذه الدعوى
مطالبا بدليلها قال ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي

في العمل الى غيرها ثم قال ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا كلامه وهو قوي وقد
يستدل على اشتراط العدالة بالامر بالتبين عند خبر الفاسق ولا واسطة في الواقع بين وصفي
العدالة والفسق ومجهول الحال انما هو وسط بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تعلق العلم
بالوصف غير داخل في حقيقة الوصف واذا كان وجوب التبين في الآية معلقا بنفس الوصف
لا بما تعلق به العلم كان مقتضاها ارادة التبين والتفحص عن حصوله وعدمه نظير ذلك اذا قال القائل
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما فانه يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن اجتماع
هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ذلك تضمن الآية التعليل
بقوله ان تصيبوا قوما فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم
صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حاجز معها عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك على ان لنا ان نقول هذا التعليل يقتضي ان كل ما لم يؤمن
معه الندم لا يقبل قوله خرج المؤمن العدل بالاجماع فيبقى الباقي على المنع ومنه محل النزاع
وجواب الشيخ يعلم مما ذكره المحقق بقي الكلام في اكتفاء العدالة عن الايمان كما اختاره الشيخ محتجا
بعمل العصابة المحقة بخبر عبد الله بن بكير مع كونه فطحي المذهب وبخبر سماعة بن مهران وبني فضال
مع كونهم من اكابر الفطحية واضرابهم من نحو علي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى الرواسي قال في
العدة واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا
للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد
لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه فان كان هناك بالطرق الموثوق
بها ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك

ما يوافقه

ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه
ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به وقال بعد اسطر اذا كان الراوي من فرق الشيعة
مثل الفطحية والناووسية والواقفية او من العامة نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة
تعضده او خبر آخر من جهة الموثقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه
الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل
الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف هذا كلامه وهو ناطق بان المخالف
في المذهب قد يعمل بقوله واجاب عنه المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار
هؤلاء وقد يحتج بعضهم بان غير المؤمن فاسق فان الظاهر من كلام اهل اللسان ان
الفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا ان الفسق
من موانع القبول والى هذا نظر العلامة في تفسيقه ابان بن عثمان الاحمر على ما نقله عنه فخر
المحققين في حواشي الخلاصة حيث قال سالت والدي عن ابان بن عثمان الاحمر فقال
الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اعظم
من عدم الايمان انتهى كلامه وهو ناظر الى ما قلناه ورده المص بالمنع من صدق الفاسق
على المخطي في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وبعد نص الاصحاب على توثيقه فان نص الاصحاب
على توثيق احد مانع من صدق الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من ذلك لجاز صدق الفاسق

على شخص مع توثيق الاصحاب له وهو موجب لارتفاع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين
من اصحابنا الامامية وذلك مؤد الى انسداد باب العمل بخبر الواحد واذا لم يكن الفاسق
صادقا على مثل اولئك لا يكونون داخلين في الآية فلا تكون الآية حجة على الشيخ العامل
بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة على الشيخ اذ المسألة اجتهادية
وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فانا الظاهر ان فساد العقيدة لا يجامع العدالة وكون الاتصاف
بالفسق موقوفا على اعتقاد الفاعل ان فعله موجب ممنوع وظاهر قوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآية دال على ان مثل هؤلاء لم يبذلوا مجهودهم والتوثيق
في كلام الاصحاب ان وقع مطلقا غير مقيد بكون الموصوف به فطحيا او واقفيا ثبت
التوثيق المعتبر وان اقترن باحدهما فالمراد به حينئذ كونه ثقة في مذهبه وذلك لا
ينافي كونه فاسقا عندنا معاشر الامامية ومنه يعلم ان الملازمة في قوله ولو جامع التفسيق
التوثيق ممنوع اذ مجامعة التفسيق التوثيق على الوجه المتقدم لا يوجب ارتفاع الوثوق
مع الاطلاق وعدم اظهار المنافي وكلام العلامة ناظر الى ما قلناه وهو تام والحق ان قول
المص هنا بعيد بعد ملاحظة ما اسلفناه الرابع الضبط والاختلاف في اشتراطه فان
من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو
فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن
الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من الاسباب الموجبة للاختلال فالمراد بالضبط المشترط
ان لا يغلب ذكره على سهوه فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم من ذلك احد كما
لا يخفى قال المحقق ولو كان زوال السهو اصلا شرطا في قبول الرواية لما صح العمل الا عن معصوم

من السهو وهو باطل اجماعا من القائلين بالخبر هذا كلامه ولا يخفى قوته لكن ينبغي الكلام في ان العدالة
تمنع عن رواية ما ليس بمضبوط عنده لتغني عن اشتراطه وبذلك صرح الشهيد الثاني
في الدراية بناء على ان العدل لا يروي ما ليس بمضبوط عنده على الوجه المعتبر لان عدالته
تمنعه من ذلك وفيه نظر اذ العدالة انما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو فيه فان العدل اذا كان
كثير السهو ربما سهى عن كون الحديث غير مضبوط عنده او عن كونه غير ضابط فيفعل فان كان
عدلا وجب فلا بد من ذكره معها ولا يكتفى بها عنه وقد اكتفى اصحابنا رضوان الله عليهم عن ذكره
بلفظة الثقة لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهي صفة الضبط اذ هو مشتق من الوثوق
ولا وثوق بمن ساوى سهوه ذكره او غلب سهوه عليه ولعل ذلك هو الباعث لهم على العدول
في بيان التعديل عن لفظ عدل الى ثقة قال رحمه الله تزكية العدل الواحد الامامي كافية في
الرواية وفاقا للشيخ والعلامة وسائر المتأخرين وخلافا للمحقق واتباعه والا زاد الاحتياط في الفرع
على الاصل ولدلالة آية التثبت على عموم قبول خبر الواحد الا ما خرج بدليل كالشهادة اقول طريق
معرفة العدالة امران الاختبار والتزكية والاول يحصل بالصحبة المتاكدة والملازمة التامة بحيث
يظهر له من القرائن ما يدل على ثبوت خوف في قلبه مانع من الكذب والاقدام على المعصية والثاني مما
اختلف فيه اصحابنا فالاستاد المص والعلامة وسائر المتأخرين على الاكتفاء في التزكية بالعدل
الواحد الامامي وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق واتباعه الى اشتراط العدلين في كل من التزكية
والجرح واستدل المص على الاول بان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في
الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل اعني الرواية بواحد فيكفي الواحد ايضا في
الفرع اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل فان ترك الاحتياط

في الفرع قد يزيد على الاصل فان هلال رمضان يثبت بشاهد واحد كما هو المشهور ويحتاج
تزكيته الى اثنين قلت قد خرج مثل هذا بالنص والخروج بالنص لا يرد نقضا فان قلت للخصم
ان يقول الاصل يلزم مما ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل فاني اشترط في الاصل اعني الرواية لمئة
اخبار واحد بها واثنين بعدالة لم يروها و اشترط في الفرع اعني العدالة اثنين لا غير فاني الزيادة
في الفرع قلت هو يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدل
وح فلزم زيادة الاحتياط في الفرع على الاصل ظاهرا الثاني قوله تعالى اذا جاءكم فاسق بنبأ
الآية دل على قبول خبر الواحد العدل مطلقا شهادة ورواية وتزكية خولف في الشهادة بخصوص
نص اخرجها عن ذلك العموم فيبقى معمولا به فيما عداه ومن جملته ذلك التزكية فيكون قول العدل
الواحد مقبولا فيها وفي الدليلين بحث اما الاول فلان الاستدلال به وان كان مشهورا بين
اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم اجمعين الا انه لا يخفى ضعفه فان القول بعدم زيادة الفرع
على الاصل ليس بيّنا ولا مبيّنا بدليل معتبر يستند اليه في ذلك وقد يستفاد من كلام بعض
العامة ان الاكتفاء بتزكية الواحد هو مقتضى القياس ويجوز ان يكون هذا الوجه في ذلك وظاهر
عدم اعتباره عندنا وقول الاستاذ المصادرة قياس الاولوية غير ظاهر سلمنا لكن المشروط
هو قبول الرواية والشرط هو العدالة والمشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد فيلزم مثله في
الاخبار بالشرط الذي هو العدالة بل الذي يكفي فيه الواحد هو نفس الرواية والعدالة ليست شرطا لها
والتزكية طريق المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا اما الثاني فلان الفسق اذا كان
علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى ينتفي التثبت وح فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة
الفسق عن المخبر ولكن ظاهر ان العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة اذا عرفت هذا فلكا

الآية عامة

الآية عامة بحيث يشمل التزكية ايضا لزم التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء في معرفة
العدالة بخبر الواحد تقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر بضرورة
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الآية توقف القبول على العلم بالانتفاء
وهو تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ما سوى التزكية من الاخبار فان قيل هذا وارد في تزكية العدلين
اذ لا علم معه قلنا مقتضى الآية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص ذلك بدليل من خارج ولا
محذور فيه ذلك بخلاف تزكية الواحد فانها على ذلك التقدير توجب خروج الآية فيجيء المحذور السابق
كذا قيل واقول الظاهر من الآية وجوب التثبت عند خبر من ثبت له هذه الصفة فهي في نفسها دالة على وجوب
على في التثبت فلا بد من العلم بانتفائها او ما يقوم مقامه كالظن فلا يتم ما ذكره ويمكن الاستدلال على
الاكتفاء بالواحد في التزكية بان يقال لما كان خبر العدل يفيد ظن الصدق فلو اخبرنا عدل بعدالة
شخص حصل لنا ظن صدقه بحيث لو اخبرنا بخبر كان الصدق فيه راجحا والكذب مرجوحا ولا ريب انه
يحصل لنا بمخالفة الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب كما بين في محله
فان قيل يرد عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط عنا الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق
التثبت كما دلت عليه الآية فلم يحصل لنا ظن الضرر بمخالفة خبره بل نخاف الضرر من العمل بقبول خبره
فلا يكون الدليل منتقضا لكن لا يخفى وانما قيد المصنف العدل بكونه اماميا لان غيره لا اعتداد
بتزكيته كما لا اعتبار بجرحه وقد بين شيخنا المص في بعض تحقيقاته ان تزكية غير الامامي اذا كان عدلا
لمن هو امامي على حد الاعتبار والاعتماد دينا على ان الفضل ما شهدت به الاعداء واما الجرح فلا غيره
اذا كان من غير امامي ولا يخفى عليك انه كلام خطابي لا دليل عليه يوجب الاستناد اليه وكان في التصحيح
بقيد الامامي هنا اشارة الى عدم الالتفات الى ذلك استدلال القائل بالتعدد في التزكية بان التزكية شهادة

والشهادة لا يكفي فيها الواحد والجواب منع الصغرى فانها غير بينة ولا مبينه ولم لا كانت التزكيه
كاغلب الاخبار في انها ليست شهادة كالروايه فانها خبر وليست شهادة وكنقل الاجماع وتفسير
مترجم القاضي وكاخبار الطبيب باضرار الصوم للمريض وكاخبار الاجير بايقاع الحج وكاخبار
العارف بالقبلة لجاهل العلامات ونحو ذلك مما لا يخفى سلمنا ذلك لكن نمنع ان الشهادة مطلقا لا
يكفي فيها الواحد فان شهادة العدل الواحد بالهلال مقبول عند اكثر علمائنا بل شهادة المرأة الواحدة
في ربع ميراث المستهل فانه مدفوع بكليته الكبرى هنا وقد استدل بان اعتبار التعدد احوط للبرية
عن احتمال العمل بما ليس بحديث والجواب المعارضة بان اعتبار عدم التعدد احوط للبرية من احتمال
عدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع اوامره تعالى ونواهيه كما لا يخفى **قال** رحمه الله واذا
تعارض الجارح والمعدل ولم يتجه نفيه رجح الجارح وهو الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه **اقول** اذا
اجتمع في واحد جرح وتعديل فلا يخلو اما ان ينحصر نفي المعدل في جرح الجارح او يطلق فان اطلق المعدل كما
لو قال بعدالته مطلقا وذكر الجارح سببا في الجرح قدم قول الجارح مطلقا سواء زاد المعدل على الجارح
او ساواه لان الجمع بين قولي عدلين لا يمكن الا بذلك اذ غاية قول المعدل عدم العلم بفسقه والاخبار عن
ظاهر حاله لا العلم بالعدم اذ لو قال ذلك لرد قوله لانه شهادة على النفي والجارح يخبر عن اطلاعه على ما
خفي على المعدل لانه لا يعتبر في المعدل ملازمته في جميع الاحوال فلعله ارتكب الموجب للجرح في بعض الاحوال
التي فارقه المعدل فيها وحينئذ فالعمل بقول الجارح لا ينفي مقتضى التعديل فتقديم الجرح يكون جمعا بينهما
وهو اولى والاعتبار احرى وقيل بالتفصيل فان كان المعدل اكثر او اورع قدم قوله والا فالجارح وان
انحصر نفي المعدل في الجرح كما لو قال الجارح انه شرب الخمر ظهر الجمعه وقال المعدل كان يصلي في ذلك الوقت فهنا
يتعارضان من غير امكان الجمع بينهما ويجب الترجيح ان كان هناك مرجح بان يكون احدهما اورع او اكثر

ضبطا

ضبطا او

ضبطا او عددا او نحو ذلك فيعمل بالراجح وترك المرجوح وان لم يكن هناك مرجح وجب التوقف للتعارض
واستحالة الترجيح من غير مرجح فهنا صور اربع الاولى الانحصار في نفي الجرح وله صورتان احدهما تساوي
الجارح والمعدل من جميع الصفات وحينئذ يجب التوقف الثانيه اختلافهما فيقدم الراجح بالاكثرية
او الاورعية ونحوهما وعدم الانحصار وله صورتان ايضا احدهما التساوي كما ذكر ويقدم
الجارح هنا بالاجماع الثانيه الاختلاف فالمشهور تقديم الجارح ايضا وقيل بتقديم المعدل
اذا كان راجحا باحد الصفات المذكورة ويظهر من كلام الاستاد المص هنا الميل اليه كما
قال والاطلاق متجه اي اطلاق القول بتقديم الاكثر الاورع وان لم يكن منحصرا متجه وقد جعل
العلامه في الخلاصه في كثير فان ابرهيم بن سليمان قد جرحه الغضايري وعدله الشيخ والنجاشي
والعلامه رجح قولهما على قوله وان كان لتقديم قولهما وجه ذكرناه في غير هذا الموضع لكن العلامة
في النهايه جزم بتقديم قول الجارح في صورة عدم الانحصار وان كان المعدل اكثر لان في
تقديم الجارح احتمال اطلاعه على حال لم يطلع عليه المعدل وهذا لا يرتفع بزيادة عدد المعدل
هذا واطلاق تقديم الجارح في القسم الاول غير جيد فان منه صورة الجرح بما لا يخفى على المعدل
والظاهر التعارض على ذلك التقدير مثلا اذا جرح الشيخ الطوسي بجرح ظاهر واطلق النجاشي
التوثيق فانه يبعد القول بخفاء مثل ذلك الجرح عن النجاشي لكثرة اطلاعه على احوال الرجال وقد
يفهم من بعض الاصحاب تقديم قول النجاشي وطرح قول الشيخ وفيه بعد والحق النظر الى مستنديهما
فان وجد عمل بمقتضى الترجيح ولا يقدم الجرح على التعديل من غير مرجح اذ هما متساويان
مستندهما في الظهور **قال** مد ظله مفصل رجال السند اما مثبتون ممدوحون بالتوثيق فا
لحديث صحيح او ببعضه كلا او بعضا مع توثيق الباقين بغير امامي او غير اماميين كذلك مع توثيق الكل

رجال السند

فهو ثقة **اقول** هذا تقسيم الحديث باعتبار سنده والسند هو طريق المتن اى جملة رواته من
قولهم فلان سند اى معتمد وسمى الطريق سندا لاعتماد العلماء فى صحة الحديث وضعفه عليه فالاضافة
بيانية اذا عرفت هذا فنقول الحديث ينقسم الى صحيح وحسن وموثق وضعيف لانه ان كان رجال سنده
المتصل الى المعصوم فى جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق اى نص على مدح كل
واحد منهم بالتوثيق فهو الصحيح فخرج المقطوع فانه وان كان رجاله من رجال الصحيح خرج
المدح بالتوثيق الحسن ثم ان فى الاكتفاء بذلك فى تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد
زائد عليه كسلامته من شذوذ او علة والمراد بالشذوذ ما رواه الثقة لما رواه الناس وبالعلة
ما فيه اسباب خفية يستخرجها الماهر فى الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال وليست معرفة ذلك
منتهية الى حد القطع بل تكون مستفادة من القرائن التى يغلب معها الظن او يوجب التردد والشك
وقد اعتبر بعض العامة فى تعريف الصحيح سلامته عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذلك واطلقوا الصحة
وح فالصحيح عندهم ينقسم الى معلل وغيره وشاذ وغيره وان رد المعلل كما يرد الشاذ لا تعلل
فرض الظن بوجود الخلل او تساوى وجوده وعدمه ينافى الصحة وعدم تصريح الاصحاب به لا ينفى
تصريحا بعدم اعتباره ولو قيل قد وصفوا ما اشتمل عليه بانه صحيح قلنا لعل ذلك لخصوص الغفلة وعدم
الالتفات لا عن شعور وقصد لا نقول لما ذكرت لما وجد فى المعلل دون الشاذ وبيانه
ان تقسيم الاحاديث الى الاقسام انما هو باعتبار سندها كما عرفت فالملاحظة فيه من اوصاف السند
ما له مدخل فى قبول الرواية وعدمها والظاهر ان مناط الصحة اجتماع وصفى العدالة والضبط فى جميع
رجال السند وح فالمنافى لذلك عدم اتصاف شئ من رجال السند بهما ولا ريب ان الشذوذ
بالمعنى المذكور مما له تعلق بالمتن لا بالسند واما المعلل فمن حيث ان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه

من احوال

من احوال الاسانيد تنحصر فى القرائن الحالية الدالة على صحة ما فى الكتب ولو فرضنا ولا شك انه ان
حصلت غلبة الظن بوجود الخلل او تساوى احتمالى الوجود والعدم ينافى ذلك كما لا يخفى وانما
قلنا ان الطريق الى استفادة الاتصال منحصر فى القرائن الحالية لانقطاع طرق الرواية من جهة
السماع والقراءة **واعلم** ان للصحيح اطلاقا آخر وهو ما كان رجال الطريقة الى واحد معين موصوفين
بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامى كما يقال
روى ابن ابى عمير فى الصحيح مع الرواية الصحيحة لمرسلة وكاجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامى والحق ان ذلك خارج عن الصحيح بهذا الاصطلاح ووصفه
بالصحة من غير اهله غير جيد لما فيه من تضييع الاصطلاح ونقض للغرض المطلوب من تقسيم الخبر الى
الاقسام الاربعة فان الغرض من ذلك افراد كل قسم منها باسم ليتميز عن الآخر وبالجملة ذلك ناش
من قلة التامل وبقى كلام طويل الدليل لا يليق بالمقام وان كان جميع رجال سنده اماميين
ممدوحين لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا جميعا ممدوحين لا بالتوثيق او بعضا بان كان
بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم بدونه فهو الحسن فخرج ما كان رجال سنده غير اماميين
او ما كان واحد من رجاله غير ممدوح وان كان اماميا قال شيخنا الشهيد الثانى وللحسن
اطلاق آخر وهو ما كان طريقه الى واحد معين موصوفا بصفات رجال الحسن وان اعتراه بعد
ذلك قطع او ارسال او عدم مدح يرشد الى ذلك حكم العلامة بكون طريق كتاب الفقيه الى
منذر بن جبير حسنا مع انه غير ممدوح ولا مقدوح وكذا طريقه الى سماعة بن مهران حسن
مع انه واقفى وان كان ثقة **اقول** فيه نظر والكلام السابق متوجه هنا ايضا اذ الغرض من الاصطلاح
افراد كل قسم ليتميز عن الآخر كما عرفت وحكم العلامة بالحسن فى هذه الصور غير مناف للاصطلاح

اذ الغرض بيان حال الطريق الى الجماعة المذكورين لا عنهم كما هو صريح لفظة الى بل وان وقعت
بلفظة عن كان المراد ما ذكرناه توفيقا بين الكلامين فتدبر وان لم يكن جميع رجال السند اماميين
بل كانوا جميعا غير اماميين او كان بعضهم اماميا وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين
فان كان مدحهم بالتوثيق سمي الحديث موثقا بسبب اشتمال رواته على من هو ثقة وان خالفا
وبهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في كون رجال السند ثقات فمعنى قول المص كذلك كونهم
غير اماميين الا كلا او بعضا لكن الجميع ممدوحين بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي ايضا وقد
يطلق القوي على ما هو مروي الامامي المسكوت عنه مدحا وقدحا كاحمد بن عبد الله بن
جعفر الحميري وان لم يكن مدح الجميع بالتوثيق بل كان بعضهم اماميا ممدوحا غير موثق
وبعضهم موثق غير امامي فشيخنا الشهيد الثاني في درايته اخرجه في الموثق ايضا حيث
عرفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم تشتمل باقيه على
ضعف وعبارة المص على ما ترى خالية عن شمول مثله ثم ان الاقسام الثلثة للحديث
يشترك في اصل القوة وتترتب فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من الاخيرين
والثاني اقوى من الثالث والمراد انه من عمل بخبر الواحد عمل بالصحيح قطعا الا المانع
حيث ان رواته عدول صحيحو العقايد واما الحسن ففي العمل به خلاف ناش من ان شرط
العمل والقبول ثبوت العدالة او انتفاء الفسق وقد عرفت ما في ذلك وكذا العمل
بالموثق فان فيه خلافا ناشيا من ان فساد العقيدة هل يجامع العدالة ام لا وقد عرفت
ما فيه ثم ان العامل بالقسمين الاخيرين يجعل الضعيف ما عدا الاقسام الثلثة المذكورة اي
ما اشتمل سلسلة رواته على مجروح بالفسق او فاسد العقيدة غير موثق او مجهول الحال

وان كان

ولو كان الباقي من رجاله احد رجال الثلثة المذكورة لان الحديث يتبع اخس رجاله كما
ومن لم يعمل بالاخير لما عرفت من ان فساد العقيدة ينافي العدالة يجعل الضعيف ما
سوى الاولين اعني الصحيح والحسن فيكون شاملا للموثق ايضا **قال** [illegible]
وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة السماع من الشيخ والقراءة والسماع لقراءة الغير والاجازة
والمناولة والمكاتبة واولها اوليها وكل تاليه اقوى من البواقي وادناها **اقول**
تحمل الحديث في هذا الزمان يتحقق باحد امور ستة الاول السماع من لفظ الشيخ نفسه
سواء املى عليه من حفظه او كان من كتابه الثاني القراءة على الشيخ وقد يسميها اكثر المحدثين
عرضا لان القارئ يعرض على الشيخ ولا فرق في هذا النحو بين كون القراءة من حفظ الراوي
او من كتابه الثالث السماع بقراءة الغير على الشيخ على الوجه السابق بحضوره ويسمى القراءة
الرابع اجازة الشيخ له وهي تكون على اضرب الاول ان يجيز معينا لمعين كاجزتك الكتاب
وهذه اعلى انحاء الاجازة الثاني ان يجيز معينا لغير معين كاجزتك مسموعاتي وقع تعين له
روايته ما ثبت عنده انه مسموعاتي الثالث ان يجيز معينا لغير معين كاجزت لكل احد
او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين كاجزت كل احد مسموعاتي الخامس اجازة للمعدوم
كاجزت لمن يولد وتترتب في القوة الخامس المناولة وهي اما مع الاجازة كان يدفع اليه الشيخ اصل
سماعه او مقابلا به ويقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك
روايته عني او بدون الاجازة كان يناوله الكتاب مقتصرا على هذا سماعي فلا يجوز له الرواية عند
الاكثر وقيل بجوازها والاصح جواز الرواية مع الاشعار بالاذن ونفي بعد الجواز والدلالة
في اصول الاخبار والمص في بعض رسائله وعبارة المص هنا شاملة لذلك ايضا السادس

الكتابة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بامره وهي ايضا ضربان مع الاجازة
ومجردة عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على صحتها اذا عرفت ذلك فنقول الاول
من التحمل اعني السماع من الشيخ ارفع الخاوه واعلاها لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط
الحديث وتاديته ولانه خليفة النبي صلى الله عليه وآله ولاحد الائمة عليهم السلام وقد
سمعوا الناس والتابعي بهم ثم في ذلك اولى ويدل على اولويته بعض الاحاديث
الصحيحة من طرقنا ولان السامع ح اربط جنانا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع
الفكر الى القاري اسرع وح ان قصد الشيخ بقراءته اسماعه فقط او مع غيره فلا خلاف
لاحد في ان السامع يجوز ان يقول حدثني واخبرني او انبأني او سمعته يقول وان لم
يقصد اسماعه قال حدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه فانه مشعر بالقصد ويجوز ان يقول
سمعته لكن لا يخفى ان قوله سمعته لا يبعد جوازه لا على وجه الرواية والحديث المسند
لان الواسطة غير راو ح واما القراءة على الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك امر
يوجب السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما فهي صحيحة معتبرة اتفاقا عند المحدثين
وان خالف فيها بعض الظاهرية فمنع منها ولا اعتبار به لشذوذه لانه يفهم منه عرفا
تقريره وانه تصديق وايضا سكوته ايهام الصحة وذلك بعيد من العدل عند عدم الصحة
لكنهم اختلفوا في انها مساوية للسماع من لفظه في المرتبة او دونه فالاشهر الثاني وقيل
بالاول واليه ذهب علماء الحجاز والكوفة لتحقق القراءة في الحالين مع سماع الاخر وقيام
سماع الشيخ مقام قراءته في مراعاة الضبط وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي ص
قال قراءتك على العالم او قراءة العالم عليك سواء وقد ينقل عن بعضهم ان هذا القسم اعلى

الاول

الاول ولا دليل معتبر عليه يستند اليه والعبارة عن هذه الطريقة قرات على فلان او
حدثنا قراءة عليه او اخبرنا كذلك واما حدثنا او اخبرنا مطلقا من غير ذكر القراءة
فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقر وقيل بجوازه لان تقريره به قائم
مقام التحديث والاخبار واما قراءة الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته نفسه في الحكم
والتعبير ومعنى قول المص ومع تاليه اقواها لان السماع مع القراءة على الشيخ بنفسه
او قراءة غيره بحضوره اقوى اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانت اقوى الاقسام
واما البواقي فهي ادنى الاقسام لوقوع الخلاف فيها فظهر ان انحاء التحمل مرتبة في القوة
فالاول اقوى ثم الثاني ثم الثالث الى السادس وقد يتناذكر وقد يقال فيه تكرار فان
قوله اولها اولها الى اخره صريح في الترتيب ويمكن دفع التكرار بادنى نظر فتامل
قال مد ظله وقد يزاد سابع وهو الوجادة اقول قد يزاد على الستة الانحاء
المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق
بعربيتهم وهو عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها او في كتابه المروي له
معاصرا كان او لا من غير اتصال على احد الانحاء المتقدمة ثم ان الرواية على هذا الوجه
مما اجمع الفريقين على عدم قبولها واما العمل بها على هذا النحو ففيه قولان وايراد المص ذلك بلفظة
قد يشعر بذلك وهنا قسم آخر لم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا الكتاب
روايته او سماعه مقتصرا عليه من دون اجازة في روايته ويقرب من المناولة المجردة
والكلام فيه كالكلام فيها وقد عرفتها فتبصر قال مد ظله ولا عمل بالمرسل الا مع
ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير ولا يقدح روايته عنه احيانا اذ المنقول عدم

كاظم

ارسالة عن غير الثقة كابن ابي عمير ولا يقدح روايته عنه احيانا اذ المتيقن عدم
ارساله عنه لا عدم روايته عنه **اقول** المرسل من الحديث ما رواه عن المعصوم
من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كلا او اجزاء تركها عمدا او سهوا او ابهمها
كعن بعض اصحابنا او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يخص بعدم ذكر الواسطه
وقد اختلف في العمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب
بعض اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل به اذ تقوى بفحوى كتاب او سنة متواترة
او دليل عقلي او قبول بين الاصحاب او انضم اليه ما يؤكده كان روي بطريق آخر مسندا وان
لم يكن صحيحا كان العمل به لا بالمرسل واختار المص هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به
الا اذا ظهر انه شديد التحرز عن الارسال عن من هو مجروح ولا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير
وصفوان بن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الامجاد انهم لا يرسلون الا عن ثقة
ومن هذا القبيل سعيد بن المسيب عند الشافعي فانه يقبل المراسيل مطلقا لان شرط قبول
الرواية عدالة الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى
بخلاف ما اذا كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان
كالمسند في قبوله ووجوب القبول للعلم بكون الواسطة ثقة ولا يقدح روايته احيانا عن غير
الثقة لان المنقول انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي الا عن ثقة وليس الحكم بالاول
يستلزم الثاني **اقول** هذا الكلام لا يخلو من ضعف وفي تحقيقه نظر فان الظن بعدم
الارسال الا عن الثقة ان كان مستنده استقراء احاديثه ووجدان المرسل عنه ثقة
فهذا في الحقيقة مسند والعمل انما هو بالمسند لا بالمرسل وان كان مستنده حسن الظن به في

فيكون كأن مسندا له
اذ لو كان صحيحا م

انه لا يرسل الا عن الثقة فهو غير كاف شرعا في العمل به وان قيل هناك اجماع على قبول
رواية المرسل قلنا لا نسلم الاجماع وتفصيل المقام ان علماء الرجال قالوا في ترجمة ابن ابي
عمير انه حبس اربع سنين وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت وتلفت فحدث من حفظه
ومما كان سلف له في ايدي الناس قال النجاشي فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله
ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة للسكون الى الرواية وكيف وهو انما يروي عن رجال وفيهم من
هو ضعيف وقد طعن الاصحاب فيه فمع الارسال يحتمل ان يكون هو ذلك ومن هنا يظهر التلازم
بين المقدمتين قال المحقق في المعتبر في بحث سنن الطهارة ولو قيل انه مرسل ابن
ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل
ان يكون الراوي احدهم انتهى وهو ظاهر في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو قيل
ان معلومية ذلك من قوله لعلنا انه لم يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو
بنفسه بانه لا يرسل الا عن ثقة لا يمكن التوقف عن حيث انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو اظهره
لنا لكان على خلاف ذلك واصالة عدم الجرح مع ظهور تزكية غير كاف في هذا
المقام اذ لا بد من البحث عن حال الرواية على وجه يظهر به احد الامور الثلثة من الجرح
او التعديل او تعارضهما عكس وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحيح عدم الفرق بين كل المراسيل
مطلقا في عدم القبول بعموم الدليل وان ما ذكروه في ابن ابي عمير مجازفة لا نعلم مستندها
قال منطقة المطلب الثالث في الاجماع قيل هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر
على امر **اقول** فرغ من الكتاب والسنة فاراد ان يبحث عن الاجماع والاجماع في اللغة
يقع على العزم ومنه قوله تعالى واجمعوا امركم وقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل

ويقال على الاتفاق ومنه قولهم اجمع القوم على كذا وحقيقة اجمع صار ذا جمع كاللبن
واتمر وفي الاصطلاح وقد اختلف في تحديده فقيل انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة
في عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليس قيدا احترازيا عندنا معاشر الامامية بل لو اسقطناه
من التعريف لم يكن مضرا بناء على ما نعتقده من ان زمان التكليف مطلقا لا يجوز خلوه عن
المعصوم لانه لطف وهو واجب عليه تعالى فالاجماع في كل عصر سواء كان من امة نبينا صلى الله عليه وآله
او امة غيره من الانبياء السالفين لا يكون خطاء وقد نبه الاستاد المحقق على ذلك في
بعض الحواشي واما مخالفونا فقد اخرجوا به اجتماع المجتهدين من الشرايع السالفة لتجويز
الخطاء عليهم وجعل العصمة عن الاجتماع على الخطاء مخصوصا بامة نبينا صلى الله عليه وآله وقولنا في
عصر قلوا او كثروا او تركه كما فعله صاحب المنهاج يخل بالتعريف للزوم عدم انعقاد
الاجماع ح الآن ويكون حذفه لظهوره والمراد بقوله على امر ما يعم الامر الشرعي وغيره حتى
يجب اتباع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوه ويرد عليه ان تارك اتباع الاجماع على
مثله ان اثم كان شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه وزاد بعضهم قيد الامر بالديني
الاجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج عن الديني والديني القطعي من العقلي
والحسي وكذا الظني من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على
~~الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على~~
الظن مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف المذكور لمن لم يشترط في حصول الاجماع
انقراض عصر المجمعين واما من شرط ذلك فزيد على التعريف قيدا آخر هو الى انقراض عصر
المجمعين ليخرج عنه اتفاقهم اذا رجع بعضهم والانسب في تعريف الاجماع عن اجتهاد كما ستعرفه

ما من المجتهدين اي اتفاق المجتهدين الكائنين في عصر ما

بالدليل

بالدليل القاطع بتبديل المجتهدين في التعريف السابق برؤساء الدين ليرجع التعريف الى انه
اجتماع رؤساء الدين في عصر على امر فان قلت التعبير بالانسب فلا يخفى كون التعريف
الاول مناسبا على مذهبنا ايضا وليس كذلك لما ذكرت قلت اجتماع المجتهدين في
بادي النظر لا دخل لكن بعد التفحص والاستقصاء يظهر للمتتبع دخول المعصوم في جملتهم
فانا انما نعلم ان قول المعصوم داخل بسبب اجتماع المجتهدين الكاشف عن دخول
قوله عم فكل من التعريفين على مذهبنا صحيح ولكن الثاني انسب كذا في الحاشية قال
مد ظله وحجيته عندنا للكشف عن دخوله وعندهم للاجماع على القطع بتخطئة المخالف ولا
دور وللوعيد على اتباع سبيل غير المؤمنين وجعلهم وسطا ولقوله لا تجتمع امتي على
الخطاء ونحوه مما تواتر معنى اقول قد ثبت عندنا معاشر الامامية بالادلة العقلية
القاطعة ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم عن الخطاء حافظ للشرع يجب الرجوع الى
قوله في الاحكام الشرعية وح فمتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا في جملة اقوالها
فانه سيدها ورئيسها وكان ذلك الاجماع حجة لاشتماله على قول المعصوم الذي لو انفرد
كان هو الحجة فعلى هذا حجية الاجماع عندنا للكشف عن الحجة التي هي قول المعصوم لانه حجة
في نفسه من حيث هو ومن هنا يظهر ان المدار في حجية الاجماع على العلم بدخول المعصوم في
جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما اذا كان اصلهم
ونسبهم معروفا قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا من يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب

مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى وهو جيد فان قيل
واي فايدة في الاجماع عندنا معاشر الامامية لاعتبار العلم بدخول المعصوم وقوله كاف
في الحجية قلنا وقد يتصور الفايدة حيث لا يعلم المعصوم بعينه لكن يعلم دخول من لا يعلم
اصله ونسبه في جملتهم فانا نحكم بالحجية هناك للعلم بدخوله في جملتهم واستناد قوله الي
اقوالهم وان كنا لا نعلمه على الخصوص هذا ما نقوله معاشر الامامية اما مخالفونا العامة
فحيث لم يعتبروا دخول المعصوم في ذلك احتاجوا الى بيان حجيته فاستدلوا عليها بوجوه
الاول اجماع السلف المتقدم من العلماء على ان مخالف الاجماع مخطئ قطعا والعادة تقضي بان مثل
هذا العدد الكثير من العلماء على ذلك من غير ثبوت قاطع يقتضي حقيقته وتخطئة مخالفه مما يمتنع عادة
واذا كان كذلك كان الاجماع حجة لا يقال هذا اثبات حجية الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول
المراد ان اجماع العلماء السابقين على ذلك يمتنع عادة ان يكون لا عن نص دال عليه فالذي
يثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص الذي دل عليه ذلك الاجماع وثبوت ذلك الاجماع
ودلالته على وجود نص قاطع على ذلك ليس موقوفا على حجية الاجماع بشيء وهو انه لو تم ما ذكروه
من كون اجماع العلماء دليلا على وجود القاطع لكفى ذلك في اثبات الحكم فاي حاجة
الى توسيط حجية الاجماع ويمكن ان يجاب بان الاجماع على القطع بالحكم دليل على ذلك لا كل
اجماع فتامل الثاني قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول
اي مخالفته المحرمة قطعا وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الوعيد بقوله نوله ما تولى
ونصله الاية فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لما جمع بينهما وبين المشاقة المحرمة قطعا في

تر

ترتب الوعيد لامتناع ترتبه على المباح وليس متابعة غير سبيلهم الا مخالفة قولهم
وفتواهم في حكم فيكون اتباع سبيلهم اي قولهم او فتواهم واجبا اذ لا خروج عن القسمين
فاذا حرم احدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم لان سبيله
وغيره نقيضان فاذا تركا يلزم ارتفاع النقيضين فان قيل يجوز ان يكون المجموع مما هو
مجموع مرتب عليه الوعيد قلنا المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتيب الوعيد
فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في
ترتب الوعيد الا انه يجوز ان يكون المراد اتباع غير سبيل المؤمنين ليس محرما عليه
الوعيد مطلقا بل اذا ضم الى مشاقة الرسول دون العكس حتى يقولوا انها مستقلة
في ترتب الوعيد من غير ضم فلا يتم الاستدلال فان دفع ذلك بان الاصل كون كل
منهما مستقلا في ترتب الوعيد منعنا كون الاصل ذلك وهل هو الا مثل قولك من
دخل الدار وجلس فله درهم فان القياس يقتضي ان لا يستقل شيء منهما بترتب
الجزاء عليه الا ان هناك وجها اخر يدل على استقلال الاول بدون الثاني
فيبقى عدم استقلال الثاني بدون الاول على حاله وايضا القيد المعتبر في المعطوف
عليه اعني تبين الهدى معتبر في المعطوف ايضا فيكون المخالفة المحرمة في اتباع غير سبيل
المؤمنين انما هي بعد تبين الهدى ومع الهدى يستغنى عن الاجماع فلا يكون المخالفة مطلقا
حراما كما هو مطلوبكم وايضا سبيل المؤمنين يحتمل ان يكون المراد منه سبيلهم في متابعة
الرسول او في مناصرته او في التاسي به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان ونحو
ذلك من الوجوه وهل يثبت مثل هذا الاصل العظيم بمثل هذا وايضا سبيل المؤمنين هو الاجماع

لاتفاقهم لانه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق الشيء فليحمل على اقرب المجازات
وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما وح يجب التمسك بدليل الاجماع نفسه وهو خلاف
مطلوبكم وايضا يجوز ترك الاتباع راسا وانما يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب
اتباع سبيلهم لو لم يكن بينهما واسطة وهو الترك راسا فان قالوا الترك متابعة لغير
السبيل قلنا المتابعة الاتيان بفعل مثل ما فعل الغير لاجل اتيان الغير به ولا كذلك الترك
الثالث قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة
ان الوسط بمعنى الخيار لان الوسط من كل شيء عدله وخياره كما هو في اللغة ولقوله عم
خير الامور اوسطها فقد اخبر تع عن هذه الامة بالعدالة والخيرية واذا اخبر تع عن هذه
الامة بالخيرية والعدالة وجب كونها معصومة عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة
اذ من عدله تع يكون معصوما البتة فلو قدموا على شيء من المحظورات وكانوا معصومين
عن الخطا وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل على هذا يلزم ان لا يكون في هذه الامة
خطا ولا عصيان والامر بخلافه قلنا عند اجتماعهم يكون الامر كذلك لانهم من حيث
انهم امة ص مجمعون على هذا الامر لا خطاء فيهم ولا عصيان يبقى شيء وهو انه تع حكم بكونهم
عدولا ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما يكون في الاخرة فلا يجب
عدالتهم الا فيها لانها انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى
يكون اتفاقهم حجة سلمنا ان المراد العدالة مطلقا لكن لم قلتم انها تدل على ان قولهم حجة ولما
تدل على ان شهادتهم مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس شهادة وايضا الاتصاف بالعدالة
يكفي فيه الاجتناب عن الكبائر واما الصغائر فيجوز وقوعها مع تحقق العدالة وح فيحتمل ان

يكون

يكون ما اجمعوا عليه صغيرة وهو خطاء قطعا ومع هذا لا يقدح في خيريتهم وعدالتهم
فان قلتم المجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه فلو كان خطاء كان اصرارا على الخطاء المنافي
للعدالة قلنا قد لا يطلعون على كونه خطاء كما اذا اجمعوا على الحكم من اجتهاد فانكم
تجوزون ذلك ومثله مما يقع فيه الخطاء وليس مضرا بالعدالة وانما المضر الاصرار مع الاطلاع
عليه الرابع ما تواتر معنى من قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على
الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج الدجال ونحو ذلك من الاخبار شرعية لم تزل ظاهرة بين
الصحابة والتابعين الى زماننا هذا من غير ان يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة او
خلفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه وهي وان لم يكن شيء من احادها متواترا
الا ان التواتر حاصل من المجموع لانا نجد انفسنا مضطرين الى العلم بمضمونها كما نحن مضطرون
الى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم ونحو ذلك فيكون اجماعهم حجة ويجيء في اخر البحث ما يدل
على ان هذه الاحاديث تدل على ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم عن الخطا في جميع الاحكام
لا على ما زعموه فترقب قال متطلة وليس السكوت في حجة لاحتمال التصويب
والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالانكار اقول اذا قال بعض مجتهدي العصر
بقول وشاع بين المجتهدين من غير انكار فان كان بعد تقرر المذاهب فليس بحجة ولا اجماعا
وان كان في اثناء الخلاف المشهور بين اصحابنا انه ليس باجماع وبه قال بعض مخالفينا
لان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة الاصح العدم لان السكوت
يحتمل لكون الساكت مذهبه التصويب اي كل مجتهد مصيب وح فامساكه عن النكير قد يكون
صوابا من القابل وان لم يكن صوابا عنده وايضا يحتمل ان يكون السكوت للتوقف في ذلك

لتعارض الادلة وايضاً يحتمل ان يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك المسئلة
فتمهل لان ينظر فيها او ان يكون قد اجتهد فيها مرة وتمهل لتجديد النظر مرة اخرى ليرى هل
يخالف اجتهاده قوله فينكر عليه او لا وايضاً يحتمل ان يكون عدم الانكار لخوف فتنة تنشأ
من انكاره عليه او يكون عدم الانكار لظن ان غيره ينكر عليه فاكتفى بذلك الى غير ذلك من
الاحتمالات وقد اجيب بان ذلك خلاف الظاهر لما علم من عاداتهم ترك السكوت في موضع
الانكار كما قال معاذ لعمر رضي الله تعالى عنه حين امر بجلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلاً
ونحو ذلك وفيه نظر فانه بعد تسليم كون ذلك عادة لهم قد خالفوها كثيراً كما يظهر من تتبع
احوالهم سلمنا عدم سكوتهم في محل الانكار لكن لا يلزم منه رضاهم بذلك القول لجواز
ان يكون السكوت لغير الرضى من وجوه كما بينا ودعوى كونها ايضاً خلاف الظاهر ممنوعة
واعلم ان الشهيد في الذكرى استظهر حجية ذلك مع عدم تمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية نظراً الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم قال ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل عدم الدليل وانت خبير بما في هذا الكلام من الضعف فان العدالة انما تمنع
من تعمد الافتاء بغير ما يظن كونه دليلاً وليس الخطاء بما على الظنون **قال** مد ظله
وخرق المركب باطل عندنا مطلقاً لمخالفته للمعصوم قطعاً وعندهم ان رفع متفقاً عليه
كرد البكر مجاناً والاجارة كالفسخ ببعض العيوب **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين
غير متجاوزين عنهما واستقر خلافهم فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا وتفصيل
الكلام ان كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب
في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بان

قال

او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقسام

بالسلب الكلي او م

قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالاقسام واستقرت مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان
يحدث قولاً ثالثاً مثاله النية في الطهارات الثلاث التيمم والوضوء والغسل قيل يعتبر في
الكل وقيل في البعض فالقول بعدم الاعتبار رأساً قول ثالث وقد اختلفوا في جوازه فا
الامامية قاطبة على عدم جوازه مطلقاً اي سواء رفع مجمعاً عليه ام لا والوجه في ذلك
ان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم كما بينا فاذا اختلف الامة على قولين
مختلفين كان قول المعصوم داخلاً في احدهما قطعاً فيكون الحق مع احدهما ويكون الثاني
باطلاً قطعاً فما ظنك بالثالث الذي هو اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك
فالاكثر منهم واختاره في المنع من احداث الثالث مطلقاً والاقل على الجواز مطلقاً ومحققوهم
على التفصيل فان رفع مجمعاً عليه كان غير جائز والا فجائز ولم يذكر الاستاد المد ظله من
اقوالهم الا القول الثالث لان القول الاول لعين مذهبنا فاكتفى به عن ذكره والثاني نادر
جداً كذا في الحاشية المانعون مطلقاً قالوا اتفق الامة على عدم التفصيل والقول الثالث
تفصيل مخالف للاجماع فلا يجوز والجواب المنع من اتفاقهم على عدم التفصيل فانه من عدم
القول به لا يلزم القول بعدمه وهل ذلك الا كالمسائل الواقعة التي لا حكم فيها للسابقين فيها
ثم يحصل بعد ذلك الاجماع على قول جديد ولا شك انه بخلاف الاجماع المجوزون مطلقاً قالوا
اختلافهم على قولين يدل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى
اليه فيجوز احداث الثالث والجواب ان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم
يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية
فاذا اجمعوا على الثالث لم يبق اجتهاد وههنا قد استقر كلامهم على قولين فلا يجوز الثالث

المفصلون قالوا اذا دفع مجمعاً عليه كان باطلاً لمخالفته للاجماع فلا يجوز بخلاف ما اذا لم
يرفع مجمعاً عليه فانه لا يخالف اجماعاً فيجوز اذ لا مانع سواه وله مثل منها انهم اختلفوا
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين وقيل بالوضع فقط
فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع رفع للاجماع ومنها ما ذكره الاستاذ المقدم من رد البكر مجاناً
فان الامة في الجارية البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيباً سابقاً على قولين احدهما عدم
جواز الرد والآخر اداء ارش النقصان وهو التفاوت بين كونها بكراً او ثيباً فالقول
بردها مجاناً يرفع ما اتفق عليه الامة حيث لم يعمل بشيء من القولين في شيء وان لم يرفع
مجمعاً عليه كان جائزاً لانه لم يخالف اجماعاً ولا مانع سواه فيجوز ومثاله فسخ النكاح ببعض
العيوب الخمسة وهي في الزوج الجب والعنة والبرص والجذام والجنون وفي الزوجة الثلثة
الاخيرة مع الرتق والقرن فان الامة فيها على قولين احدهما الفسخ في كل واحد منها والآخر عدم
الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ في بعض دون بعض غير رافع لما اجتمعت عليه الامة بل
موافق لكل من القولين في شيء هكذا قالوا وفيه ما عليم ان هذا القول الثالث رافع لما اجمعت عليه
الامة فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالسلب بالسلب صح
الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي فالقول بالايجاب بالسلب الجزئي والايجاب رافع
لما اتفق عليه الامة غير موافق لها في شيء من القولين فان قيل عدم قول الامة بالتفصيل
ليس قولاً بعدمه قلنا الاجماع على الحكم اجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول
بنقيض ما قالوه رافعاً لما اجمعوا عليه كذا ذكر في الحاشية والمثال الحق في ذكره مسئلة الابوين
والزوج او الزوجة فان الامة فيها على قولين احدهما ان للام ثلث الكل فيهما والآخر ثلث

الباقي

الباقي فالقول بثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة غير رافع لما اجمع عليه بل موافق
لكل من القولين في شيء **قال** مد ظله تتمة موت احد الشطرين المختلفين كاشف عن خطائهم
واصابة الباقين **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم مات اصحاب احد القولين
وبقي اصحاب القول الآخر كان قول الباقين حجة لان موت اصحاب احد القولين كاشف
عن ان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الآخرين وهذا على اصولنا معاشر الامامية
ظ فانا نمنع من جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون موت احد الشطرين كاشفاً عن ان
قول المعصوم مع الباقين فيكون قولهم حجة يجب لنا اتباعه والمراد من الموت ما يشمل
الكفر ايضاً فانه لو كفر احد الشطرين كان الحكم كذلك واما مخالفونا العامة فبعضهم وافقنا
في كون قول الباقين حجة مستدلاً عليه بانه قول كل الامة وبعضهم خالف في ذلك مستدلاً
بان قول الباقين قول من خالف فيه بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت
بموت صاحبه ودفعه ظ **قال** مد ظله ودخول المعصوم يمنع التعاكس كنفي الاجتماع
على الخطأ **اقول** هل يجوز تعاكس الطائفتين على القولين بان يرجع كل منهما عن قوله
الى قول الاخرى ام لا اصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك واما العامة فاكثرهم على الجواز
ووجه ذلك ظ على اصولنا فان المعصوم مع احدى الطائفتين وداخل في احديهما ويمتنع رجوع
المعصوم عن قوله وايضاً قوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ يدل على عدم جواز التعاكس بان ذلك
ان لام الخطأ ليست للعهد الخارجي لعدم سبق شيء يصلح للعهد به ونفي اما للعهد الذهني
او للاستغراق او للجنس وحملها على احد الاولين انما يكون عند قرينة تدل عليه كما هو مبين
في محله ولا قرينة فلا جرم تعين ان يكون للجنس فيكون المعنى نفياً لهذا الجنس عن الامة واذا ثبت هذا

بعضية لام فلا يلزم اتحاد على وجه يلزم الاحتجاج على عدم خلو العصر عن ... في كل الاحكام لصدق الاجتماع على ... جنس الخطأ ولولاه ويؤيده قوله ما لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة صح

فلو تعاكس الطايفتان في القولين المخالفين فاحدهما اما صواب او خطا، فان كان خطاً
ثبت الاجتماع علي الجنس وان كان صوابا فقد عدل كل عنه الي غيره واختلف المحل فيكون
اجتماعا علي الخطا المنفي ولا يرد المنفي اجتماع كل الامة علي الخطا الا بعضها الا انا نقول
يلزم الاجتماع علي الخطا من الكل لتحققه في كل واحد من الطايفتين واعلم انه بما ذكرنا
من دليل عدم جواز التعاكس يمكن ان يستدل علي عدم جواز خلو الزمان عن مصيب في احكام
معصوم عن الخطا ليلزم منه عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما هو مذهبنا معاشر
الامامية وذلك لانه اذا لم يكن المصيب موجودا في عصر من الاعصار بل كان كل واحد من اهل
ذلك العصر مخطيا في مسيلة مثلا وان كان محقا في غيرها يلزم اجتماع الامة كلها علي
جنس الخطا وهو منفي بالدليل السابق فان قيل ليس هذا اجتماعا علي الخطا وانما هو ان
يجتمع الجميع علي خطا واحد وليس فليس قلنا خطا كل منهم في شيء موجب لاتصافهم
بالخطا في الجملة فلو كان الجميع كذلك لزم اتصافه بالخطا في الجملة وليس هذا الا اجتماع
علي جنس الخطا وقد نفي بالحديث فتعين عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم ومما
يؤيد ذلك قوله صلي الله عليه وآله لا تزال الطايفة من امتي علي الحق حتي تقوم الساعة فانه صريح
في ان الحق ثابت مع طايفة من امته غير منعكس عنها وليس ذلك الا من عصم عن الخطا في جميع لانه لو
اعتراه الخطا في بعض الاحوال لم يكن ثابتا علي الحق دايما وهو بين في منطوق الحديث فان قيل
هذا الحديث لا يدل الا علي وجود الحق في امته صلي الله عليه وآله دايما وهو قد يكون بان يكون في بعض
الاحوال مع فرقة وفي بعضها مع اخري وهكذا فاين الدلالة علي ما نقول قلت الحديث يدل
علي ان طايفة من امته عم دايما علي الحق واذا لم يكن معصوم في جميع احكامه لم توجد تلك الطايفة

يعني الحديث ان من في عصره استحالة يجتمع الاعصار علي الخطا

لوقوع

لوقوع الخطا من كل واحد منهم في الجملة فلا تكون طايفة علي الحق واعلم ان الفخري في
المحصول قد ذكر ان الاكثر علي انه لا يجوز انقسام الامة الي قسمين يخطي احدهما في مسيلة والاخر
في اخري لان خطاهم في مسيلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا علي الخطا وهو منفي عنهم
ولا يخفي ان ما ذكره جار في انقسام الامة الي اقسام عديدة يكون احدهم مخطيا في مسيلة
والاخر في اخري وهكذا الي تمام ما سبقنا فيلزم هولاء القول بعدم جواز خلو الزمان عن
المعصوم كما تقوله الامامية من حيث لا يشعرون كذا افاد ثقة الاستاذ المحقق في الحاشية
قال متفقة فيها اجماع اهل البيت عم حجة لاية التطهير ونزولها في شانهم **اقول**
خالفنا العامة في اجماع اهل البيت وهم علي وفاطمة والحسنين عليهم السلام قالوا ان اجماعهم
ليس بحجة ونحن نتكلم في ذلك علي سبيل المماشاة معهم في ان اقوالهم صلي الله عليهم عن اجتهاد
كما يزعمونه والا فلو جعلنا العصمة دخلا في ذلك كما ندعيه نحن لم يحتج الي الاستدلال علي
ذلك لنا علي انه حجة اية التطهير اعني قوله تعالي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية علي تاكيد بتقديم لفظة انما وباللام وبالاختصاص
علي صيغة النداء ونزولها في شانهم مما اجمع عليه المفسرون منا وشاع بين جمهور العامة روي
الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري وهو من اكابر الصحابة قال قال رسول الله صلي الله عليه وآله
نزلت هذه الاية في خمسة فيّ وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروي احمد بن حنبل في مسنده بثمان طرق مختلفة
الالفاظ متفقة المعني انها نزلت في النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين وروي احمد ايضا في
مسنده عن انس بن مالك ان رسول الله صلي الله عليه وآله كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الي الفجر

حاشية وواقع روي الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله نزلت هذه الاية في خمسة فيّ وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واللام في الرجس للجنس ونفي الماهية نفي لكل جزئياتها من المفاد وغيره

ويقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي في تفسيره بسبع طرق
وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمرا قال خدمت النبي صلعم نحوا من تسعة
اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عم فيقول
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فتقول فاطمة والحسن والحسين عم وعليك السلام
يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول عم الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه ونحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك
فنقول قد اخبر تعالى خبرا مؤكدا بالحصر بانه يريد تطهيرهم من الرجس ولا بد من وقوع ما يريده
من افعاله لا محالة فقطعنا انه سبحانه قد طهرهم من الرجس والرجس يحتمل معنيين لغة
لها احدهما ما يتجنب عنه من النجاسات والاقذار والثاني ما يتجنب عنه من الافعال والاقوال
لكن الاول غير مراد قطعا فتعين الثاني وايضا ان لام الرجس ليست للعهد لعدم المعهود
فهي اما للاستغراق او الجنس واقتضاء الاسناد المتقدم متعلقة على الثاني لظهور ثبوت المطلق
على الاول وقد بينته في الحاشية وح نقول اذهاب جنس الرجس نفي لمهيته وحقيقته
وذا لا يكون الا بنفي كل فرد فرد من ماهية الرجس خطاء او غيره واذا ثبت انتفاء الخطاء عنهم
كان اجماعهم بل قولهم مصونا عن الخطاء فيكون حجة قيل اقول لا نم ان الخطاء الاجتهادي
رجس اقول لا نم ان تطهير الله لهم عن رجس الاقوال والافعال يشمل ذلك ولو سلم عدم شموله
فان الكلام في الحجية ولذا ان قول المجتهد المخطي حجة على مقلده كما يعترف به ذلك القايل فتم
المط ويسقط الاعتراض فتامل واجاب مخالفونا العامة عن الدليل المذكور بان سياق الآية

يدل على ان المراد باهل البيت الازواج لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث قال الله تعالى
وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما يريد الله الآية ونحو مر ودفع
اولا بما ذكرنا من الروايات الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الآية هم العترة
لا الزوجات وثانيا ان القرآن ليس كغيره في انه اذا كان اوله في شيء كان آخره فيه ايضا بل قد
يكون صدر الآية لبيان امر وآخرها لبيان امر آخر وح فلا مانع من كون صدر الآية للزوجات
وآخرها لغيرهن وثالثا انه لو اراد الزوجات لاتى بالضمير فكان يقول عنكن
ويطهركن لكنه ذكرها فلا يكون المراد الزوجات فان قيل يجوز ان يكون ذلك بطريق
التغليب على ان يكون الزوجات ايضا داخلة فان التذكير انما يمنع من القصر عليهن ولا يمنع من
ارادتهن وح لا يكون اجماع العترة فقط حجة بل مع الازواج وليس هذا مطلوبكم قلنا
لا يجوز ارادة الازواج بوجه لان نفي ماهية الرجس وحقيقته على ما عرفت يكون بنفي
جميع افراده من الخطاء وغيره وهذا ليس في الزوجات اتفاقا واما رابعا فلما روي انه لما نزلت
هذه الآية اخذ رسول الله صلعم كساء فوضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات
الله عليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
قالت ام سلمة فادخلت راسي في البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير
فان اشارته صلعم بقوله هؤلاء اهل بيتي المفيد للقصر واخراجه لام سلمة نص على ان المراد
من اهل البيت في الآية العترة عليهم السلام ومع هذه الوجوه يضمحل ايهام سياق الآية كون
المراد باهل البيت النساء كما يتخيله من هو معاند للحق او مختوم على قلبه بالغشاوة وايضا روى
البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلعم ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود

من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلام
ببرمة فيها حريرة فقال ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا
ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلعم فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها
الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير انك
الى خير والمرط بكسر الميم والراء الساكنة وآخره طاء مهملة كساء من صوف او خز والمرحل
بالراء والحاء المشددة المهملتين على صيغة المفعول ثوب فيه نقش والبرمة بضم الباء
الموحدة واسكان الراء قدر من الحجر والحريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين
الرائين المهملتين وآخرها هاء طعام يطبخ من الطحين واللبن والدسم والكلام بقي شيء وهو
ان قول الاستاذ المحقق مد ظله سابقا واشارته صلعم بقوله اللهم الكافي انه غير الرواية
الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر انهما واحد كما يظهر من تتبع **قال** مد ظله ومما ينادي
بحجية اجماعهم قول النبي صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض **اقول** الخبر الاول من هذين الخبرين
دليل على حجية اجماعهم وتقريره انه صلى الله عليه وآله قرن العترة بكتاب الله وبين انهما في ان التمسك
بهما لا ينفك ابدا وهو دليل على ان المتمسك بكل منهما مصيب للحق غير مخطئ فيكون قولهم حجة فان

رواه احمد بن حنبل

قيل

قيل الواو تدل على ان المتمسك بهما معا مصيب فلم قلتم ان قول العترة وحده
حجة قلنا لو كان الامر كما زعمت للزم ان لا يكون الكتاب وحده حجة وهو باطل اتفاقا
قيل هذا معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبما ثبت من
قول النبي صلعم في حق عائشة خذوا شطر دينكم عن الحميراء فانهما يدلان على وجوب الاخذ
بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف قول العترة ولو كانت حجة لما كان كذلك
اقول بعد تسليم صحة هذين الخبرين الخبر المتقدم في الطريق فان الاول قد صار
منقيضا فان احمد بن حنبل رواه في مسنده ثلث طرق ورواه مسلم في صحيحه
طرق ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين ورواه ابن بطريق في الجمع
بين الصحاح الست ورواه الثعلبي في تفسيره ونحو ذلك مما يفيد نقله تطويل الكلام
يرد عليكم بان اقتران العترة بكتاب الله تعالى في التمسك يدل على مساواتهما في الحجية
فيحمل هذا الحديثان المتقدمان على وجوب الاقتداء فقط اذا لم يكن معارضا لقول
العترة لا مطلقا كما انه يجب الاقتداء بهم اذا لم يعارض قولهم كتاب الله تعالى فافهم
ثم ان قوله صلى الله عليه وآله حتى يردا علي الياء فيه مشددة ضمير المتكلم والحوض منصوب
على المفعولية ليردا واما الخبر الثاني من الخبرين فصريح في ان المراد اهل البيت في
الاية ما عدا نساءه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة معناه ان نساءه
من اهل بيته لغة واما اهل البيت المراد من الاية فهم من حرم الصدقة اي بنو هاشم ومنهم
قال مد ظله ومما يدل انهم صلعم مهبط الوحي الالهي ومنهم باب مدينة علم النبي
وهم اخص الخلق به واقربهم اليه وافضلهم لديه كالنبي **اقول** مما ينفي بحجية قولهم

ثم انهم مهبط الوحي الالهي لانهم مع النبوة في جميع الاوقات والاحوال وفيهم باب مدينة علم
النبي اعني امير المؤمنين ع لقوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقد روي في الجمع بين الصحيحين
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا
قول من ساواه في المنزلة وروى ابن مردويه وهو الثقة عندهم باسناده الى حذيفة بن
اليماني قال قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي
خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق
بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب الجمع بين الصحاح الست ان قوله تعالى
لمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل
في حق علي عليه السلام لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان
المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي ع
انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تعـ هذه الاية لبيان افضليته وفي مسند
حنبل قال قال رسول الله ص اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
لا يرجع حتى يفتح له وانما يفتح محبة الله تعـ له مع انتفاء المعصية عنه وفيه عم قال
رسول الله ص الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل يس وحزقيل
مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب ع وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ويحتج بقوله
ان هذا الشيء عجاب وروى الثعلبي في تفسير قوله تعـ انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن
عباس قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله يده على صدره وقال انا المنذر واوما بيده

الى صدر علي

الى صدر علي ع فقال وانت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي
ولا يكون قوله ع حجة وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ع فاطمة
مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي
وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجا ومن تخلف عنهم هلك وفي مسند ابن حنبل
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله افضل الصلوة التحيات والتسليمات النجوم امان لاهل السماء
فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض
وقوله ص في خبر الطائر اللهم ايتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلام ومع هذا
فكيف ينكر كون قولهم حجة وروى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي
في تفسيره عن ابن عباس قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجب علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة
يستلزم وجوب الطاعة وروى الجمهور عن ابن شهر قال قال رسول الله انتهت الدعوة
الي والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وروى الجمهور عن
مجاهد انه قال قوله تعـ والذي جاء بالصدق وصدق به نزلت في علي بن ابي طالب
وروى الجمهور ان قوله تعـ وكونوا مع الصادقين نزلت في علي بن ابي طالب ع وروى الجمهور
عن رسول الله انه قال لو يعلم الناس متى سمي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين
وآدم بين الروح والجسد قال الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى انا ربكم ومحمد
نبيكم وعلي اميركم وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحرث عن ابن عباس في قوله تعـ

السدي بر

واسئلوا اهل الذكر قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم
والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة واسم ما
سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع ثم انهم ثم اخص الخلق بالنبي صلى الله عليه
اليه وافضلهم لديه كما يدل آية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين قال
المفسرون من الخاص والعام ورواه مسلم في صحيحه بطريقين والثعلبي في تفسيره ان المراد
بالابناء الحسن والحسين والنساء فاطمة والانفس علي ع ومع هذا القدر من المنزلة
العظمى والرتبة القصوى لهم بالنسبة الي النبوة ومع ملازمتهم له وكون افعاله واقواله
غير خفية عليهم يكونون ابعد عن الخطاء من غيرهم واحق باقتفاء اثرهم **تتمة** نحن
اذا اثبتنا حجية اجماع العترة وانهم لا يقع منهم الخطاء بوجه ثبت ان الائمة الباقين
كذلك اذ التفصيل قول ثالث خارق لما اجمعت عليه الامة فيكون باطلا وايضا ثبت
منهم النص على عصمة من بعدهم ونص كل سابق على لاحق وذلك مما علم ثبوته تواترا

قال متن طه فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي وبعض
الحنفية لنا اشتراك الدليل بينهما واستدل الحاجبي بالاولوية لقطعية دلالة دون
الخبر وفيه نظر **اقول** اختلف اصحابنا في حجية الاجماع المنقول بخبر العدل
الواحد فالمشهور بين الموجبين للعمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة وخالف
فيه بعضهم كالغزالي وبعض الحنفية لنا على الحجية اشتراك الدليل الدال على وجوب العمل
بخبر الواحد بينه وبين الاجماع المنقول به فكما يجب العمل بخبر الواحد يجب العمل بالاجماع المنقول به

الاجماع المنقول بخبر الواحد

واستدل

واستدل الحاجبي على الحجية بدليل الاولوية ان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية
واذا اوجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وفيه نظر فانا لا نسلم
ان دلالة هذا الاجماع قطعية الثاني قوله صحيح نحكم بالظاهر اي بما يفيد الظن ولا شك
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مفيد للظن فيكون حجة وفيه انه معارض بان اطلاع
الناقل على اجماع جميع مجتهدين العصر وعلى اتفاق ارائهم في تلك المسئلة بعيد جدا
لانه يجوز ان يكون كثير من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله لكون
ذلك المجتهد اتخذ زاوية الانفراد والعزلة عن الناس او لكونه محبوسا سلمنا اطلاعه
لكن نقول بعد اطلاعه على بقاء قولهم في تلك المسئلة من غير تغيير ورجوع عن ارائهم
فان قيل انقراض عصر المجمعين غير شرط فلا حاجة الي اطلاعه على بقاء القول المجمع عليه قلنا
معنى ذلك انه يحصل له علم بثبوت اتفاقهم في وقت واحد على المسئلة المخصوصة ويجوز
ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد مفارقة الناقل له فان قيل عدالة الناقل تمنع من الاقدام
على نقل الاجماع من دون تحققه قلنا مع ذلك مستبعد عند العقل الاطلاع على ذلك
فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق ان الاطلاع على الاجماع في زماننا هذا ممتنع عادة من غير جهة
النقل اذ لا سبيل الي العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل
في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بعدمه فعلى هذا كل اجماع يدعى في
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الي زماننا هذا ولم يكن مستندا الي نقل متواتر او لحاد حيث
يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به الشهرة كما قاله الشهيد اما الزمان السابق المقارب
ليوم الائمة الذي يمكن حصول العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم به بتتبع الاحوال والي مثل هذا

نظر بعض علماء العامة فقال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين فيمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل استدلالا في الحجية بان ما
ذكر من الدليل آية وهذا الاصل فما نبانه به اثبات الاصل نظر وهو باطل فان القطع في الاصول
شرط والجواب المنع من اشتراط القطع في الاصول بل الظن كاف فيها وكيف لا ومعظم الاصول
السنة وليس ثبوتها الا بالظواهر وسيجي لهذا تتمة ان شاء الله واعلم ان تقسيم الاجماع الى القطعي لأنه
والظني كما فعله بعضهم جاعلا القطعي ما ثبت بالتواتر والظني ما ثبت بالآحاد لا يخفى ما فيه
وللاستاذ المحقق عليه كلام ذكره في الحاشية ومحصوله ان ما ثبت بالتواتر يجب ان يكون
محسوسا كما بيناه في شرايط التواتر والاجماع هو تطابق آراء مجتهدي الامة على حكم
وهذا ليس محسوسا لاحد انما المحسوس قول كل واحد منهم انا نذهب في هذه المسئلة الى كذا وهو غير
الاجماع لاحتمال ان يكون قول بعضهم هذا تقية او كذبا لعدم اشتراط العدالة في المجتهد عندهم
او نحو ذلك فتأمل **قال** وقد يتجوز بتسمية المشهور اجماعا وربما الحق به وقربه الشهيد في
الذكرى **اقول** بعد ما عرفت من معنى الاجماع واعتبار دخول قول المعصوم فيه يظهر ان
القول المشهور بين الاصحاب لا يكون اجماعا لعدم صدق تعريفه لكن الاصحاب قد يتساهلون
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به على المسائل الفقهية فيطلقونه على المشهور تجوزا في اللفظ
بل ربما الحقه بعضهم بالمجمع عليه واستقربه الشهيد في الذكرى اذ كان مراده قابلية المشهور
في الحجية لا في كونه اجماعا محتجا عليه بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية
بان يكثر تدوينها في الكتب او الفتوى ولم يتعرض المصنف في الكتاب بشي من نفي ذكره واثباته
والذي يقتضيه النظر الصحيح على ما قاله بعض علمائنا ان الشهرة انما تحصل بها قوة الظن اذا

كانت

كانت قبل زمن الشيخ بحصول الظن بوصول الحكم الى الائمة عم فانها اكثر ما كانت الاصول
المروية عنهم عم بتداول احاديثهم ووجود اصولها اما الحاصلة بعد الشيخ فلا اعتبار كانوا
لها لان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ يتبعونه بالفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فظنوا انها مشهورة بين العلماء ولم يدروا ان مرجعها الشيخ وانها انما حصلت بمتابعته مشهورة

المطلب الرابع

والله اعلم بحقيقة الحال **قال** في الاستصحاب وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني
تعويلا على ثبوته في الاول والاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا وخلافا للمرتضى ولاغلب
الحنفية والمتكلمين **اقول** فرغ من الكتاب والسنة والاجماع وشرع في البحث عن دليل
العقل ومن جملته الاستصحاب ولا كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية
وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات
الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حسب ما دل الدليل عليه وانما
الكلام في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجي وقت آخر ولم يقم دليل
على انتفاء ذلك الحكم فهل الحكم ببقائه ثابتا على ما كان عليه اولا ام لا يفتقر ثبوت الحكم
في الوقت الثاني الى دلالة اكثر اصحابنا على الاول وهو اختيار اكثر العامة والمرتضى وجماعة على
الثاني اورد الشافعية في تصويره ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فانه وربما
يتم على فعلها استصحابا للحال الاولى اعني قبل رؤية الماء حيث يجب عليه المضي عليها
اتفاقا فيجب ان يكون الحكم على ما كان عليه اولا وذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين
الى انه ليس بحجة بل ثبوت الحكم في الزمن الثاني يحتاج الى دليل وهذا القول غير بعيد استدل

الاولون على الحجية بان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له فيظن ثبوت
الحكم في الزمن الثاني اما ثبوت المقتضي فلانا نتكلم على هذا التقدير واما عدم صلاحية
المعارض لرفع الحكم فلان المعارض هو احتمال تجدد مزيل الحكم والحال كما يحتمله
يحتمل عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع
فيظن بقاؤه ونظيره ما اتفق الفقهاء على العمل به كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في
الحدث فانه يعمل بيقينه السابق قبل حدوث الشك وكذلك العكس ومن تيقن طهارة
ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ونحو ذلك وايضا لو لا حصول الظن من ذلك لم
تتقرر المعجزة التي هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما ذكره
البيضاوي في المنهاج وبيانه ان المعجزة امر خارق للعادة ولا معنى للعادة الا ان العلم
بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على هذا الوجه
وهذا هو الاستصحاب فالمعجزة متوقفة على العلم باستمرار العادة اذ لو جاز تغيرها
في نفسها لم تكن المعجزة خارقة لها فلم يكن معجزة وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن
واستمرار مثل ذلك لا الظن فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع
مثلها وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من العاقل ارسال المكاتيب
والهدايا والودايع الى مكان بعيد بل ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة
فان هذا الفعل ليس الا لظن بقاء المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك
لكان هذا الفعل سفها من العاقل وكذلك من غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم
يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة

موجودة في مواضع الاستصحاب وايضا انا نقطع بان من شك في الزوجية ابتداء حرم عليه
الوطئ ومن شك في بقائها ودوامها جاز له الوطئ ولا فارق بينهما الا بقاء الظن بعدم
الزوجية لتحقق العلم بعدمها قبل الشك فيكون بقاؤه مظنونا في الاول وبقاء الظن بها
لتحقق العلم بها قبل زمان الشك فيكون بقاؤها مظنونا في الثاني ولولا ذلك
لتساويا او اختلفا فان تساويا كانت الحرمة ثابتة في الامرين او الحلية فيهما وان اختلفا
فان حصل الظن بالحدث بعدم الزوجية في الثاني والزوجية في الاول لزم اختلاف
الحكم وكلاهما مجمع على فسادهما وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء لم يثبت الاحكام الثابتة
في عهده لانها اذا لم تكن مظنونة الاستمرار لم يمكن الحكم بثبوتها الان لجواز طرو نسخ
او غيره واما انه مع ظن البقاء يجب الحكم فلوجوب اتباع الظن كما اقتضاه الدليل وفي
كل من الادلة نظر ومحله ان الكلام في الاحكام الشرعية ولا بد في ثبوتها من دلالة قوية
بين الخالين اذا لم تقم عليها ادلة غير مقبولة ومن هنا يعلم توجه المنع على الدليل الاول
فانا لا نسلم ان المقتضي للحكم ثابت في الزمن الثاني او عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته
وهل هو الا مصادرة على المط وقس على ذلك حال باقي الادلة احتج الثاني على الحجة بان الحالة
الثانية غير الاولى من حيث ان الحالة الاولى متفق على ثبوت الحكم فيها والثانية مختلف
فيها فكيف يحكم في احديهما بحكم الاولى من غير دليل ولا فرق بين من عول في ذلك على
ما قالوه وبين من عول في حل المسئلة على الاخرى في ثبوت الحكم من غير ان يثبت ان فيها
علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان والذي يوضح ذلك ان الذي لاجله قيل بثبوت الحكم
في الحالة الاولى من اجماع او دليل خاص دل عليه وذلك مفقود في الحالة الثانية فان الدليل

لم يقتض دوام الحكم في جميع الاوقات الا لم يكن لنا القول به بل وانما اقتضي ثبوته في
وقت مخصوص فقط والوقت الثاني يقتضي عدم ثبوت الحكم الا بدليل ولقد احسن
المرتضي في الذريعة حيث بين اختلاف الحالين ثم قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة
الاولي بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس
هنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولي فقط والثانية عارية
من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجري الاولي لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولي الا بدليل فكذلك الثانية
ثم اورد سوالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولي يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو
لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما
لا يمنع حركة الفلك وما جري مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال علي ثبوت الحكم في الحالة الاولي وكيفية
اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او علي سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعي
او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولي انما ثبت بشرط فقد الماء والماء
في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة علي ثبوته في الاولي واختلفت في الثانية
فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه
لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار وقد
زالت الروية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الروية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جري
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلي خلاف ما نحن فيه لان روية الماء

لم يتغير الحكم الا لدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجيب عن قال فيجب اذا لا نقطع بخبر التواتر من اخبرنا عن مكة وما جري
مجراها من البلدان علي استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع علي الاستمرار من دليل او عادة
او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي يخبرنا عنه علي ساحل البحر يجوز ان يكون زواله بغلبة البحر
الان يمنع خبر متواتر فان الدليل علي ذلك كله لا بد منه انتهي وهو في نهاية الجودة غير ان
ظاهره عدم المضي في الصلوة بعد روية الماء للمتيمم الداخل في الصلوة كما في المثال المذكور
ويمكن ان يقال فيه ان المتيمم دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلا يجوز له الخروج عنها الا بدليل شرعي يدل
عليه ولم يرد في الشريعة ان روية الماء حدث ينتقض به الصلوة فاذا لم يكن في الشريعة
ذلك دل علي انه ليس بحدث فيجب المضي في الصلوة لكن علي هذا يخرج من باب استصحاب
الحال فتامل والمحقق بعد ان اختار العمل بالاستصحاب واحتج عليه قال بعد ذكر والذي
نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع
بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل علي ان الطلاق لا يقع بهما لو قال
حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا
لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكوره رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم
يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضي حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل
نظرا الي وقوع المقتضي لا الي دوامه فيجب ان يثبت الحل حتي يثبت الرافع فان كان الخصم
يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه

انتهى كلامه وهو جيد لكنه في الحقيقة اختيار المرتضى وهو الاصح لقوة دليله ومما ذكرنا
يعلم ان ما ذكره المص من دليل المانعين لا يصلح للاستناد وان دليلهم ما تلوناه فتامل المقام
واسئل الله الاعتصام **قال** مقطله فصل القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه
او اجرآء حكم الاصل في الفرع له **اقول** القياس لغة التقدير يقال قست الارض
بالقصبة اي قدرتها والمساواة ايضا يقال لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى
بعلى لتضمنه معنى الابتناء وفي الاصطلاح وذكر المص له تعريفين الاول مساواة فرع
لاصل في علة حكمه وبيان ذلك انه لما كان من الادلة المثبتة للاحكام عند القائلين به فلا بد له
من حكم مطلوب قائم بمحل يقصد اثباته في محل آخر قياسا عليه فكان هذا الاخر فرعا وذلك
اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه في الحكم ولا يتحقق ذلك في شيئين بل فيما اشتركا في امر
وليس كل امر مشترك فيه صالحا لذلك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم بان يستلزمه ويسمى علة
الحكم مثلا اذا كان المط اثبات الربوية في الذرة فيدل عليه بمساواته للبر في علة الربوية
التي هي الاقتيات او الكيل او نحو ذلك ويكون ذلك دليلا على ربوية الذرة والربوية
هي الحكم المثبت بالقياس اعني المساواة ويرد عليه ان الاول خروج قياس الدلالة عنه
فانه لا علة هناك وانما هو اثبات حكم في الفرع لثبوت حكم اخر فيه يوجبهما علة واحدة كما
يقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله فان الحكم اعني وجوب القطع على الجماعة
يثبت في القاطعين لثبوت وجوب الدية عليهم لان وجوب الدية والقصاص موجبان
للجناية بحكم الزجر في الاصل وقد وجد في الفرع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر فظاهر ان
التعريف لا يصدق على مثل هذا واجاب بان المعرف قياس العلة وهو المراد مطلقا واما قياس

القياس

الدلالة فليس قياسا مطلقا وان كان مفيدا فلا يضر خروجه سلمنا لكن المساواة في
العلة اعم من الصريح والضمني وهذا وان لم يكن صريحا الا انه ضمني الثاني خروج
الحمل العكسي فانه عبارة عن ان يثبت في شيء نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما
في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف
صائما كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا اذا نذر ان يعتكف
مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف
حال النذر والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط حال النذر لافتراقهما في العلة
التي بسببها كانت الصلوة غير شرط في الاعتكاف وهو عدم كونها شرطا في حالة النذر
وهذه العلة غير موجودة في الفرع اعني الصوم لانه شرط في الاعتكاف حال النذر اجماعا
واجاب بانه ليس بقياس فلا يضر خروجه بان المعتبر مساواة الصيام للصلوة في الحكم
في عدم الفرق بين النذر وعدمه فيهما وهذا التعريف مما عرف به الحاجبي وبعض علماء
الاصول الثاني انه اجرآء حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما هو علة لثبوت الحكم في الاصل
فان القياس لا يكون بين كل شيئين كما مر بل اذا اشتركا في الحكم ليتم به اثبات الحكم في الفرع
كما ثبت الربوية في الذرة بجامع الاقتيات بينها وبين البر الموجب للربوية في البر ويرد عليه
ان الحكم في الاصل شخصي فلا يصح اجراؤه في الفرع لامتناع قيام الشخصي بمحلين وبان الاجرآء
ظاهر في تعدية الحكم والعرض مما يمتنع انتقاله واجاب عن الاول بان المراد مثل حكم الاصل
نوعا او جنسا وعن الثاني بان الاجرآء بمعنى الاثبات اي اثبات مثل حكم الاصل ثم ان هذا التعريف
والذي قبله يشمل القياس الصحيح والفاسد معا اذ ليس المراد اثبات الحكم في الفرع بجامع في الواقع

القياس باركانه الاربعة التي هي الاصل والفرع والعلة الجامعة وحكم الاصل اما حكم الفرع فثمرة القياس والغرض منه واعلم ان المقدم لم يبين حكم الاصل فيه ص ع

بل في نظر المثبت وقد تبين مما شرطنا تقوّم القياس حيث اختلف فيه فان المتكلمين
على ان النص الدال على الحكم فيه والفقهاء انه محل الحكم المفيد علته ولا ما هو الفرع لعدم
الغاية في ذلك حيث ان المقصد ابطاله راسًا **قال** وليس بحجة عندنا الا طريق
الاولوية ومنصوص العلة اي **اقول** القياس منه مستنبط العلة ومنه منصوصها
وسيجي الكلام في الثاني اما الاول فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلاً والاكثر على
الجواز اذ لا يمتنع في العقل ان يوجب الشارع التعبد به اما وقوع التعبد به شرعًا بحيث يكون
حجة يستدل به على الاحكام الشرعية فاصحابنا قاطبة وبعض المخالفين على عدم الوقوع
وقد اختلفوا في وجه ذلك فقيل لانه لم يدل الدليل على وقوعه وقيل بل لوجود الدليل
على عدم جواز استعماله في الشرع وهو الحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام
في جميع الشرايع مذهب لكل طايفة وذهب اكثر المخالفين الى وقوع التعبد به في
الشرع واختلفوا في طريق ثبوته فبعضهم اثبته بالعقل وبعضهم بالشرع لنا على عدم
حجيته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما الكتاب فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقوله تعالى ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى تعالى عن القول عليه من غير علم والقول
بالقياس قول من غير علم اذ غايته ما يفيد الظن فيكون منهيًا عنه وقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن فلا يكون الثابت به حقًا والا كان نفيًا على الحق منه
الايات دلت على المنع من اتباع الظن مطلقًا خرج منه ما اخرجه الدليل من الحكم بالشاهدين والعمل
بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولاً بها فيما عدا ذلك ومن جملته القياس فيكون باطلاً لا يقال
هذه الايات تدل على منع الرسول من القياس فلا يتم المنع لانا نقول النبي ص اذا نهي

اخرجه م

عن ذلك

مع كمال علمه وعقله الذي لا يصل اليه احد فغيره اولى بذلك لانه لا يتعاطى النبي ص انما نهى عن ذلك منه

عن ذلك لابن له طريقًا غيره من الوحي بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حقيقته
لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي ايضًا كما مر وكذا هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول فيه نظر فان
للخصم ان يقول انما منع الرسول ص من التعبد به لكون مرتبته اعلى منه كما سيأتي في مسلم في بحث
الاجتهاد والقول الحق ان نحمل هذا الخطاب عام في النبي وغيره فاندفع الاعتراض راسًا
هذا وفي استدلال المص بهذه الايات على منع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر
حكم بانها مخصوصة بدليل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول
فظا انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى الخبر الواحد
فلا ينافيه خروج غيره او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بنا على زعم الخصم من عدم
الانحصار فليتامل واما السنة فلورود النهي عن العمل به عنهم ع بطرق عديدة منها انه قال
تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا واضلوا وقال ع ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون
الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ونحو ذلك من الاخبار الظاهرة في ذم العمل
بالقياس فيكون منهيًا عنه لا يقال هذه اخبار احاد يفيد الظن ونحن عندنا دليل قطعية توجب العمل به
والظن لا يعارض اليقين القطع لانا نقول الدليل العقلي الذي استدلوا به هو ان القياس يفيد
رفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ونحن نقول خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع
من العمل به افاد ظن ان التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى
من الاخر ولا اولى منه بالعمل بل ما قلناه اولى لان القياس مما يعم به البلوى حيث انه من الادلة التي
تعني بنقلها فلو كان لنقل واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة المنزهة عن الارجاس على رده

فقد تواتر عندنا ان الباقر والصادق وابايهما واولادهما صلوات الله عليهم قد انكروه
وذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضروريا من مذهبهم كما
تواتر عندكم ان ابا حنيفه والشافعي ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة كما ابتناه
سابقا لا يقال اجماع العترة على ذلك ممنوع والروايات معارضة بروايات الزيدية فانهم
ينقلون عمل العترة به لانا نقول هذا المنع مكابرة فان من عرف الاخبار وتطلع على المقالات
يعلم قطعا ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم
بالضرورة من مذهب الامامية واما قول الزيدية فباطل لانهم يرجعون في مذهبهم
الى ابي حنيفه الزيدي القايل بالقياس هذا وقد ذكر بعض شارحي المنهاج كلاما
حاصله ان الائمة عليهم السلم قد اقروا على القياس وايد ذلك بما روي عن ابي حنيفه
انه لقي الامام محمد بن علي الباقر عليه السلم في قبة ادم بين الصفا والمروه فسلم عليه فرحبه
وساله بعض المسايل فسكت ابو حنيفه فقال الامام له تكلم فقال لا اجد قياسا واشتغل
عن ابي حنيفه ساعة فقال ابو حنيفه يا ابن بنت رسول الله ص سالتك بالذي رزقك
العلم ان تجيبني عن هذه المسايل فاجابه عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد قياسا وذلك مما
يدل على تجويزه العمل به لانه تجويزه العمل به لان التقرير على التخطئة غير جايز انتهى اقول نحن اولا
نمنع الروايه وعلى تقدير التسليم نقول ان التقرير ليس مطلقا حجة عندنا بل اذا لم يكن هناك
تقية لهم عليهم السلام والسكوت هنا للتقية فان اعداءهم عليهم السلام خصوصا في تلك
الاوقات كثيرون والحاصل ان انكار التواتر عنهم عليهم السلم في نفي القياس بعد الوقوف على
الاخبار مكابرة صرفه وعناد محض نعم الذي يبقى للخصم معنا منع حجية اجماع العترة الطاهرة

وهو

وهو محجوج بما لادلة السابقه على ذلك فان قلت ما تقول فيما روي عن امير المومنين عليه السلم
بطريق صحيح حين اختلف المهاجرون والانصار في وجوب الغسل على الرجل اذا اتى اهله
ولم ينزل حيث قال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل فسال عمر امير المومنين ع وقال ما تقول يا ابا الحسن فقال امير المومنين ع اتوجبون عليه
الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وهذا صريح في ايجاب الغسل قياسا على الجلد والرجم
قلنا ايجاب الغسل منه عليه السلام هنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا اما
فلانا في ما تواتر عنهم عليهم السلم من انكاره واما دليل العقل فحاصله ان اكثر موارد الشرع اختلاف
الاحكام في المتماثلات وتماثل الاحكام في المختلفات اما الاول فلان الشارع فرق بين عدة الطلاق وعدة
الموت فحكم في الاولى مع الدخول بثلثة اقراء او ثلاثة اشهر وفي الثانية باربعة اشهر
ايام مع تماثلهما فان الغرض من العدة استبراء الرحم وحال الرحم لا يختلف فيهما وفرق بين
الازمنة فحكم بحرمة الصوم في العيد ووجوبه قبله واستحبابه بعده مع ان الازمنة متماثلة
في الحقيقة وفرق بين الغاصب والسارق فحكم بقطع السارق وعدم قطع الاول مع تماثلهما
في اتلاف مال الغير وفرق بين خروج المني وخروج البول في ايجاب الغسل وعدمه ونحو ذلك
مما لا يحصى واما الثاني فلان الشارع سوى في الفدا بين قتل الصيد في العمد والخطا حال
الاحرام مع اختلافهما في الحقيقة وكذا سوى بين القتل خطا والقتل الوطي في الصوم والظهار
في ايجاب العتق مع اختلافهما وكذا سوى بين خروج الردة والزنا مع الاحصان في القتل — في الحقيقة م
مع اختلافهما وكذا سوى بين خروج البول والنوم في وجوب الوضو ونحو ذلك مما لا يحصى
واذا ثبت اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثل الاحكام مع التخالف فكيف يمكن العمل

بالقياس الذي حقيقته الجمع في الحكم بسبب التماثل والفرق في الحكم بسبب التخالف فيكون
باطلا مردودا فلا يجوز التمسك به **قال** مقطلة قالوا قال سبحانه فاعتبروا وان انتم
الا بشر مثلنا وقرر معاذا على قوله اجتهد برايي ولقوله ارايت لو تمضمضت
وخبر الخثعمية والركة في الرقة وعمل الصحابة شايعا ذايعا بلا نكير فيكون اجماعا
اقول استدل المخالف على حجية القياس بادلة الاول من الكتاب قالوا اولا قال تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار اوجب سبحانه الاعتبار اي التجاوز لانه مشتق من العبور وهو المجاوزة تقول عبرت
النهر بمعنى جاوزته والقياس عبور وتجاوز عن حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون اعتبارا والاعتبار
واجب فيكون القياس واجبا فيكون حجة فان قيل وجوبه لا يستلزم حجيته واللازم الوجوب
قلنا معنى وجوبه اثبات الحكم الشرعي به وهو معنى حجيته قالوا ثانيا قال تعالى ان انتم الا
بشر مثلنا نفوا عنهم النبوة قياسا على انفسهم بجامع البشرية ولم ينكر عليهم وهو دليل صحة
القياس الثاني من السنة قالوا اولا لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذا قاضيا الى اليمن قال بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال النبي صلى الله عليه وسلم
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فقد قرر النبي صلى الله عليه وسلم معاذا على قوله
اجتهد برايي والاجتهاد بالراي ليس الا القياس فان قيل هذا انما يدل على جواز العمل
بالقياس لا على وجوبه وهو المدعى قلنا اقترانه بالكتاب والسنة وقرينة الحال وهي ان
السؤال عما يستفاد منه الحكم يدل على الوجوب قالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سأله عمر عن
قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم استعمل
القياس وهو يوجب كونه حجة اما الاولى فلانه عليه السلام شبه القبلة بدون الانزال بالمضمضة

بدون الازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وهذا هو القياس لا يقال الحديث من هذا
الكلام ان الجامع بينهما عدم حصول الثمرة المطلوبة منهما واما الثانية فلان التأسي واجب
ولان قوله فلو تمضمضت تمهيد لتنزيل القياس يقتضي عدم الافطار فلولا انه مهد
عند عمر التعبد بالقياس لما خاطبه بذلك الا ترى ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب
جاز ان يقول لمخاطبه اليس قد قال الله تعالى كذا وكذا اذا كان الكتاب عندهما حجة ولا يجوز
ان يقول ذلك اذا لم يكن حجة قالوا ثالثا سألت الجارية الخثعمية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله
ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وسلم
فادعى لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله
احق فالحق صلى الله عليه وسلم دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو عين القياس قالوا رابعا لما
تشكك عمر في قتل الجماعة فسأل امير المؤمنين عليه السلام فقال له علي ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت قاطعهم
فقال نعم فقال الامام عليه السلام فكذا هنا اثبت قتل الجماعة بالواحد قياسا على قطعهم في السرقة وهو
القياس ثم ان الاولى عدم ذكر هذا بنفسه بل جعله مندرجا في ضمن عمل الصحابة كما ذكره
المستدلون به فانهم لا يجعلون هذا القول بنفسه حجة بل في ضمن عمل الصحابة بحصول الاجماع
كما لا يخفى الثالث اجماع الصحابة قالوا عمل الصحابة بالقياس وشاع وذاع من غير نكير فكان
اجماعا اما الاولى فلما روي ان ابا بكر قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد
والولد والراي هو القياس اجماعا وان عمر كتب الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور
برايك وهو صحيح في المعنى وان عثمان قال لعمر ان اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي
من قبلك فنعم الراي وان عليا عليه السلام قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد

رايت الآن بسمعها وان ابن عباس قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوه وقال في حق زيد
بن ثابت لما راي مقاسمة الجد مع الاخوه لا يتقي الله زيد ابن ثابت يري ابن الابن
ابنا ولا يري اب الاب ابا وظاهر انه لم يرد التسمية لظهور ان الجد لا يسمي ابا بل تشبيه الجد
بابن الابن ولجرا حكم احدهما على الاخر وهو القياس وغير ذلك من الاخبار الوارده
عنهم المعلوم لمن يتتبع كتب السير ثم لم ينكر الاستدلال بالقياس عليهم والا لنقل كما
نقل الاختلاف في الفروع لان القياس اصل يتوقف الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم
ينقل ذلك بوجه واما الثانيه فلظهور ان سكوتهم ليس خوف لشدة انقيادهم الى الحق
ولمخالفة بعضهم بعضا فتعين ان يكون عن رضي وذلك يوجب اجماعهم عليه كما هو القول
الصحيح فيكون القياس حقا والا لاجمعوا على الخطا المنتفي بالحديث والجواب اما عن
الاية الاولى فبانه ليس المراد منه المجاوزه كما زعمتم بل المراد الاتعاظ كما قال ان في ذلك
لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره والمراد
الاتعاظ قطعا والاصل في الاطلاق الحقيقه في الاتعاظ فلا يكون حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك سلمنا كونه حقيقة في المجاوزه الشامله للقياس لكن سوق الاية مانع من حملها على
المعنى العام الشامل للقياس فان تركيب الكلام لا يناسبه لانه لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المومنين فقيسوا النبيذ على الخمر في الحرمه كان كلاما خارجا عن قانون اللغة والعرف
ركيكا في نفسه لا يقع مثله من الشارع قطعا فان قيل الركاكه انما يكون لو اريد الصوره
بخصوصها واما لو اريد المعنى الكلي الشامل للقياس والاتعاظ اعني المجاوزه فان الاتعاظ مجاوزة
ايضا لانه عبارة فرض ما يترك بالغير في حق نفسه فلا يلزم مع الركاكه قلنا لا يلزم من وجوب القدر

المشترك وجوب جميع افراده فان قيل الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال
الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه وليس نوعا معينا لعدم الاولويه فتعين الجميع
والقياس داخل فيه وايضا القرينة هنا تدل على ارادة الجميع وهي جواز الاستثناء فانه
دليل العموم قلنا انما يتم ما قلتم لو ثبت ان الامر بالماهية امر بالجزئيات وقد سبق بطلانه
فاندفع ما ذكرتم من الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فيمتنع جواز الاستثناء فان قيل
الامر بالماهية وان لم يكن امرا بالجزئيات بالذات الا ان لاحد افراد تلك الماهية ما هو من باب
المقدمه فانه لا يمكن ادخال الماهية في الوجود الا بايجاب لاحد افرادها وحيث انه لا مرجح فيجب
الجميع قلنا وجوب احد الافراد من باب المقدمه لا يوجب وجوب الجميع بل دعوى ذلك بديهية
البطلان واثبات المط يتوقف عليه واقول على تقدير التسليم نمنع عدم الاولويه في شيء من
الافراد فان القياس لا يمكن ان يراد بخصوصه هنا لما تقدم بخلاف الاتعاظ فانه يمكن
ارادته منفردا او داخلا فكان اولى ثم انه بعد التسليم والتنزل ظاهر انه عام مخصوص لانه ليس
المراد الاعتبار في جميع الاحوال فانا نعتبر بتعادل الامارات وفيما لم ينصب عليه دليل وفيما
علم حكمه بلا اعتبار اذ ليس ماموراً باعتبار اخر بعده وفيما اذا تعارضت الاقيسه ويجوز كما ذكر
ما يعلم قطعا عدم الاعتبار فيه كاعتبار حال السماء والارض في قبول الحركه والسكون لا اعتبار
هناك اصلا واذا كان كذلك فربما كان القياس من الصور الخارجه فانه لا دلاله على عدم خروجه
وابن دليلكم على حجية العمل به في مثل هذا الاصل العظيم واما الجواب عن الاية الثانية اعني قوله
نعم ان انتم الا بشر مثلنا فمن وجهين الاول ان ما به النزاع القياس في الشرعيات والقياس في
الاية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في عدم صلاحيتهم للنبوه بجامع البشريه

وهو حكم عقلي فلا يتم مطلوبكم الا بان تقولوا اذا جاز القياس في العقليات جاز في الشرعيات قياسا عليها وهو فاسد لكونه مصادرة على المطلوب على انه يمكن ان يقال انه ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس ولم لا يجوز ان يكون غرضهم ان النبي لا يكون بشرا لا نحطاط مرتبة البشرية عن النبوة بناء على زعمهم او يكون غرضهم انا هنا ساوون في البشرية فما الموجب لكونكم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الاية على عدم الانكار لما لم القياس فانها وردت في الانكار عليهم حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل لهم الذي اعني قوله نعم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح في ان قياسكم لنا على انفسكم في عدم النبوة باطل لانه لا شيء يوجب النبوة سوى تفضله تع ومنه على من يشاء من عباده والجواب عن خبر معاذ من وجهين الاول انه ضعيف الدلالة سندا فلا يصح التمسك به اما الاول فلقوله صلى الله عليه وآله فان لم تجد في كتاب الله وهو مناقض لقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولقوله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه عليه السلام الاجتهاد في ذلك الوقت وهو لا يجوز في زمان الانبياء عليهم السلام ولان الحديث يدل على سواله عن ما به يقضي بعد بعثه للقضاء وهو غير جايز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له فان قيل السوال وقع حال العزم على بعثه والبعث انما وقع بعد المعرفة بشرايط القضاء قلنا العزم على البعث كالبعث في شرايط العلم بحال المعزوم على بعثه وانه يصلح للانفاذ اولا وانه يدل على عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو يبطل بجواز تخصيصهما به واما الثاني فلانه لا خلاف بين اهل الحديث انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن معاذ فلا يكون حجة يثبت به مثل هذا الاصل العظيم الثاني انه معارض بما

روي انه صلى الله عليه وآله لما قال له يا معاذ اجتهد قال لا اكتب الى اكتب اليك فقد امر بالمكاتبة وهو صريح في عدم جواز الاجتهاد القياس ولا يمكن الجمع بينهما يعني بين الروايتين كما هو ظ لا يخفي واما الجواب عن خبر المضمضة فنقول انه ليس بقياس بل تمثيل وبيان للمسائل وهذا بعينه جواب عن الرقة واما خبر الخثعمية فمن طريق الاولوية كما لا يخفي فان قوله احق بالقضاء صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع فنقول ما ذكرتم من الاجماع ممنوع كيف والروايات قد تظافرت بانكار كثير من الصحابة للقياس كما روي عن ابن عباس انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل الله وكما روي عن شيخكم ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وكما روي عن شيخكم عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وكما روي عن عثمان لو كان الدين يوخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي وناديه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وكفي عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد روي عن ابن عمر ان السنة ما سنه رسول الله فلا تجعلوا رايكم سنة ونحو ذلك من الاخبار التي وردت في انكاره منهم وبلغت في الشهرة حدا لا يخفي فاين الاجماع عليه

قال مد ظله وحيث ان القياس عندنا باطل من اصله فلا ثمرة في ذكر شروطه عندهم

اقول حيث لم يتعرض المص لذكر شرايطه فنحن لا نتعرض لذلك ايضا اقتفاء باثره لكن

لكن نذكر مسلكين لا يبعد ان يكونا اولى الاول اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد
حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم كان ذلك موجبا لتعدي الحكم
الى غير المنصوص من المحال التي يوجد فيها العلة وكان ذلك برهانا على ثبوت ذلك الحكم
وان منعنا العمل بالقياس وعلى هذا جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو بعيد
لنا على ذلك ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية التي يكشف عنها الشرع فاذا
نص على انها هي الموجب لثبوت الحكم فحيث وجدت وجد والا لتخلف المعلول عن
العلة وهو باطل لا يقال قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة الحرمة هي
الاسكار مطلقا وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون الخصوصية معتبرة واذا احتمل ذلك
فلا يكون اجراء الحكم الى غير الخمر من المحال الا مع ثبوت التعبد بالقياس لانا نقول
لا نم احتمال اعتبار القيد في العلة كيف ولو جوزنا ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات
حتى يلزم ان نقول الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص فالحركة القائمة بغيره
لا يكون علة للمتحركية ثم انا لو سلمنا احتمال ذلك نقول العرف شاهد على سقوط اعتبار
القيد عن درجة الاعتبار فان قول الطبيب للمريض لا تاكل هذا لحموضته او لبرودته ظ
في ان الحموضة مطلقا علة للنهي فاين تحققت تحقق فيكون في اللغة كذلك اذ الاصل
عدم النقل احتج المرتضى على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه
المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون
الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون
حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف وبهذا

جاز

جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون
اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في
النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
قصرا على موضعه ثم قال وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان
عبثا وذلك انه يفيد ما لم يكن يعلم لولاه وهو ما له كان لهذا الفعل المعين مصلحة هذا
كلامه وفيه نظر فانا لا نم ان المراد بعلل الشرع بيان الداعي او وجه المصلحة بل المتبادر
هنا حيث شهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها وتبعيته لها على ما بينا
سابقا ومنه يعلم حال تتمة الكلام الثانية لا كلام لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى
الزائد على التأفيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التأفيف الى انواع الاذى
الزائد عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة في التهذيب وهو مذهب كثير من العامة
وسموه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة لكنهم اختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دلالة مفهومه وفحواه عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكمه موافقا
للمذكور ويقابله المخالفة لكون حكمه خلاف المذكور واختار المحقق انه منقول عن موضوعه اللغوي
الى المنع من جميع انواع الاذى كذا مستدلا عليه باستفادة ذلك المعنى من اللفظ من غير توقف على
استحضار القياس فان قيل المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه
اللغوي من غير افتقار الى نظر واجتهاد كذا قلنا نحن نعلم قطعا ثبوته وان وقع التصريح بالمنع من العمل
بالقياس على الاطلاق الآن يسموا مثله قياسا جليا فح فالنزاع قليل الجدوى لانه في التسمية
فقط ولا يليق بالباحث العقلي لجنته قال انه قياس جلي انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب للترك

المقصد من الحكم وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا نعني بالقياس الا ذلك ورد بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بالقياس ولو كان قياسا لما قال به المنافي وقد يجاب بانه لا نا في القياس الجلي اعني ما يعرف به الحكم بطريق الاولى حتى انه قايل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل مثله حجة على عدم كونه قياسا والحق ان النزاع في مثل ذكر قليل الجدوى لا طايل تحته على ما قاله بعض المحققين **قال** المطلب الاول في الامر والنهي الامر طلب فعل بالقول استعلاء **اقول** فرغ مما يختص بكل واحد من الادلة الاربعة وشرع في مشترك بينها من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ونحو ذلك وقدم الامر على النهي لكون متعلقه وجوديا بخلاف النهي ولفظ الامر مما اختلف فيه فاكثر الاصوليين على انه حقيقة في الصيغة الموضوعة لطلب الفعل وقيل حقيقة فيه ايضا على انه مشترك لفظي وقيل حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الفعل لسانيا او غيره وقيل هو الموجود اوالثان لنا على الاول تبادر الصيغة المخصوصة عند الاطلاق الى الفهم فكان حقيقة فيه مجازا في الفعل والا لتبادر ايضا او لم يتبادر شيء منهما كما هو شان المشترك وليس حقيقة في قدر مشترك بينهما والا لم يتبادر القول المخصوص لعدم دلالة الاعم على الاخص بوجه قالوا اطلق على الفعل في قولنا وما امرنا الا واحدة كلمح البصر اي فعلنا وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله فان القول لا يوصف بالرشد بل السداد والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب منع ان المراد في الاية الاولى الفعل كيف وحمله على الفعل فيهما يستلزم اتحاد افعاله وحدوث الكلام فمعناه كلمح البصر وهما فاسدان ثم نقول فلم لا يجوز ان يراد الشان مجازا

علي معني انه نعم من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر **اقول** لا مانع من حمل الامر في هذه الاية على القول بان يكون المعنى انا اذا اردنا لخلق شيء فانه يكفي في خلقه وايجاده القول بان يكون مرة واحدة ولا حاجة الى تكرير الامر ويقرب من ذلك قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والجواب عن الاية الثانية ان نقول لم لا يجوز ان يكون الامر بمعنى القول بل هو الاظهر لتقدم قوله تعالى واتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا ان المراد به الفعل في الموضعين فلم قلتم انه حقيقة ولم لا يجوز ان يكون مجازا فان قلتم الاصل الحقيقة قلنا المجاز مقدم على الاشتراك كما بينا اذا عرفت هذا فاعلم ان القايلين بان الامر حقيقة في القول اختلفوا في تحديده فالمشهور انه طلب فعل بالقول استعلاء فالطلب عام وطلب الفعل يخرج به عن طلب الترك كما في النهي وبالقول يخرج به عن طلب الفعل بالاشارة والكتابة ونحوهما وقولنا استعلاء والمراد منه ان يعد الامر نفسه عاليا سواء كان هناك علو او لا يخرج طلب الفعل بالقول على سبيل التسفل والتساوي كما هو في الالتماس والدعاء هذا ويرد على التعريف انه شامل للندب وقيد الاستعلاء لا يخرجه كما قالوا ثم ان هذا القيد قد اعتبره اكثر الاصوليين واعتبر المعتزلة قيد العلو اي كون الامر اعلى من المامور قالوا ولهذا ذم العرف الادنى للامر الاعلى فقيل هو عليهم لا لهم لانه امره ولا علو هناك **اقول** فيه نظر اذ يجوز ان يكون المراد بذم العرف ان العرف يحكم ببطلان كون ذلك لغرا ومنهم من لم يعتبر شيئا من القيدين تمسكا بقوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون حيث اطلق الامر على القول المخصوص من دون علو من القايلين ولا استعلاء لعدم صلاحيتهما ودعوى الا لوجه ورد بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا وفيه نظر فان

الخصم بمنع عدم التسمية لغة واعلم انه لا يرد على التعريف المذكور الكف عن الزنا من حيث انه
طلب الكف عن الفعل لان الفعل فيه اعم من الكف وغيره وتحقيقه ان الكف عن الفعل له اعتباران
احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك كف عن الزنا
والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال عن احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو
مطلوب في قولك لا تزن فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا
وخرج عنه لا تزن **قال** وصيغة افعل وما بمعناها حقيقة في الايجاب لا في الندب
ولا فيهما لفظيا ولا معنويا ولا مع الاباحة ولا في الكل مع التهديد لشيوع احتجاج السلف
بمطلقها عليه بلا نكير ولقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك **اقول** صيغة افعل
وما بمعناها من المضارع بلام الامر نحو لتفعل واسم الفعل نحو رويد زيدا ونحو ذلك ترد
لستة عشر معنى الايجاب والندب والاباحة والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء
والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والتمني والاحتقار والتكوين والخبر
ثم ان العلماء اتفقوا على انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان التعجيز والتسخير ونحوهما
لم يستفد من مجرد الصيغة بل بانضمام القراين والخلاف انما وقع في الخمسة الاول [illegible]
وعليه الاكثر انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب
مجاز في الباقي وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول السيد المرتضى
وقيل مشتركة بينهما اشتراكا معنويا وقيل بالوقف فيهما اي لا ندري اهو للوجوب او الندب
وقيل مشتركة بينهما وبين الاباحة اشتراكا لفظيا وقيل اشتراكا معنويا على ان يكون موضوعة
للقدر المشترك بينها وهو الاذن وقيل انها مشتركة بين الثلثة والتهديد اشتراكا لفظيا ونسبه

الى العامة الى الشيعة وهو غير صحيح لنا على انها حقيقة في الوجوب فقط احتجاج السلف
بها حال كونها مطلقة مجردة عن القراين على الوجوب كما استدلوا على وجوب اعادة الصلوة
على من نسيها عند ذكرها بقوله عم فليصلها اذا ذكرها وعلى وجوب الجزية من المجوس بقوله
عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب ونحو ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد فكان ذلك دليلا على
اتفاقهم على انها للوجوب كالقول الصريح فان قلت لا نسلم ان الاستدلال كان بتلك الاوامر
ولعله بغيرها وايضا فقد جعلوا كثيرا من الاوامر لغير الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا
كونها للوجوب قلنا نعلم قطعا ان الاستدلال بها انما كان لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها
وانما تركوا الوجوب عند ظهور قراين عدم الوجوب هذا ويرد على اصل الدليل انه
بعد تسليمه يكون اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة كما بينا وان سلم فهو منقول الاحاد لان
ثبوت الاجماع بالتواتر محل كلام قد تقدم والاصول مما يعتبر فيها القطع واجيب عن
الاول بانا لا نسلم انه اجماع بل بانهم فهموا الوجوب من تلك الاوامر واستدلوا بها
عليه من غير نكير مع انهم من اهل اللسان وهو ظاهر في كونها حقيقة فيه وعن الثاني بان المسئلة
لغوية لا اصولية لان المراد معرفة مدلول اللفظ فيكفي فيها الظن وان القطع غير معتبر في
الاصول مطلقا بل لو تم الدليل على ذلك فانما يتم في اصول الدين لا اصول الفقه وسيجي ان شاء
الله تعم ولنا ايضا قوله تعم ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد قوله تعم اسجدوا في قوله تعم
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ذم ابليس على ترك المامور به لان الاستفهام هنا [illegible]
والانكار اذ لو اريد منه حقيقته لامتناعه بالنسبة اليه تع ولو لم يكن الامر دالا على الوجوب
لما ذمه سبحانه على الترك ولكان لابليس مندوحة ان يقول انك ما الزمتني بالسجود فان قيل

ثم الاية يدل على ان ترك ابليس السجود كان تكبرا واستنكافا عن امر ربه وظاهر ذلك يوجب
الذم وان كان الامر لغير الوجوب وايضا الخطاب في ذلك الوقت لم يكن بالعربية فجاز ان يكون
الوجوب من غير الامر قلنا الآية الدالة على الامر بمقتضاها الذم على مخالفة الامر فقط في قوله
تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه
يشهد بما قلناه فاندفع الاول وبان الخطاب وان كان بغير العربية الا ان التعبير عن ذلك
بصيغة الامر دون غيرها من الصيغ يدل على انها للوجوب فاندفع الثاني ولنا ايضا
قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اوجب
على المخالفين للامر الحذر عن العذاب وهو انما يحسن بعد قيام المقتضي للعذاب وليس ذلك
الا المخالفة فالمخالف لامر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المامور به على صدد العذاب
وهو معنى كون الامر للوجوب لا يقال الاستدلال بها مبني على ان مخالفة الامر يحمل على مخالفة
كانه يكون للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن نقول قوله تع فليحذر ليس
للوجوب لانه اول البحث وعين المتنازع فيه وح لا يلزم قيام المقتضي للعذاب سلمنا ذلك لكن
يلزم منه ان يكون كل امر للوجوب فانا نمنع كونه عاما وانما هو مطلق فلا يلزم الا كون فرد ما
من افراد الامر للوجوب وهو غير المدعى لانا نقول المتبادر الى الفهم من قول القايل خالف
امره انه ترك المامور به فلا يصرف عنه الا الدليل فاندفع الاول وبان سياق الآية وورودها
في معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب يصرف قوله فليحذر الى الوجوب لانه لا معنى لندب
الحذر عن اصابة المكروه او اباحته وهو غير المتنازع فيه فان صيغة الامر المجردة [?] على انا نقول
الدليل يتم بدون حمل قوله فليحذر على الوجوب فانا نقول الامر ان يدل على الجواز الحذر عن الشيء

ترك المامور به وهو ممنوع
لجواز ان يكون مخالفة الامر

منه الا ان يكون
الامر للوجوب
ولا يلزم ان يكون
كل امر للوجوب
... صيغة افعل وما بمعناه
له وهو مراد ... سلمنا
ذلك لكن لا يلزم ... صح

مشروط بوجوب ما يقتضي وقوعه والا لكان حذرا عما لم يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو سفه
فلا يرد الامر به فان قلت جواز الحذر عن الشيء مشروط بجواز وجود ما يقتضي وقوعه لا بوجوده
وايضا يجوز ان يكون الامر للكراهة او التحريم قلت الحذر عما لم يعلم او لم يظن تحققه ما
يفضي اليه وقوعه في الجملة سفه مخالف للحكم والكلام من الحكيم عن سقوط جدا رحكم
البنا وليس المراد بالجواز هنا مجرد الامكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما
يقتضي وقوعه واما كون الامر للكراهة او الحرمة فبعيد جدا بل فاسد واما قوله لا يلزم
الا ان يكون الامر للوجوب لا الصيغة فمردود بان الوعيد انما هو على ما صدق عليه الامر من
الصيغ فان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة لا الفعل كما بينا سابقا واما قوله لا يلزم ان
يكون كل امر للوجوب لان امره مطلق فمدفوع بانه عام بجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال
فليحذر عن مخالفة امره الا الامر الفلاني وهو علامة العموم ولان المصدر المضاف اذا لم يكن هناك
عهد للعموم وقد اجاب العضدي عن الاعتراض الاخير بانا لا نسلم انه مطلق بل هو عام والمصدر
اذا اضيف كان عاما مثل ضرب زيد انتهى وهو خلاف قانون البحث فانه منع على منع لما عرفت
من ان الاعتراض منع العموم وجواز ان يكون مطلقا فلا يصح الجواب بمنع الاطلاق بل باثبات ان
العموم بالدليل وهذا معنى ما تراه موجودا في حاشية هذا المقام من الاستاذ المحقق ظله
كلام العضدي بان مراده من قوله لا نسلم لا نفرض لا المنع المصطلح عليه في اداب البحث ويكون قوله
والمصدر اذا اضيف كان دليلا على كونه عاما والصغرى فيه مطوية كانه قال في بيان كونه عاما انه
مصدر مضاف والمصدر اذا اضيف للعموم ولنا ايضا قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على ترك الركوع اي الصلوة المشتملة على الركوع ومخالفة الامر به وهو معنى الوجوب فان قلت

ولا تحققه

يمكن توجيه ... الاخير بانه منع
على منع فوجه كلام
العضدي صح م

يجوز ان يكون الذم على التكذيب اي تكذيب الرسل وعدم اعتقاد حقيقة الامر المؤكد ولهذا
لم يقل ويل للتاركين للركوع وقال ويل يومئذ للمكذبين **قلت** الظاهر الآية ان الذم انما هو لترك
المامور به لترتب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا واما الويل فهو مرتب على التكذيب فان
الكفار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الاصول **ولنا** ايضا خبر بريرة حيث عتقت
فزوجها عبد ولم تعلم التخيير فلما علمت فارقت زوجها فاشتكى فراقها الى رسول الله صلى الله عليه
فطلب منها مراجعته **فقالت** اتامرني بذلك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع نفي الامر مع ثبوت
الشفاعة الدالة على الندب ونفي الامر مع ثبوت الندب واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول
الامر الا الوجوب ولنا ايضا قوله صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة
لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فيدل على
انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع ثابت على انه مندوب وذلك يدل على
ان المامور به هو الواجب لا غير وهو المطلوب ولنا ايضا ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل
ما امره به عده العقلاء عاصيا ولا معنى للوجوب الا ما يعد تاركه عاصيا **احتج** القايل بالندب
بقوله صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم قالوا رده المامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
والجواب انه ليس رده الى مشيتنا وانما هو رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب القايلون
بالاشتراك قالوا اطلق الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة **قلنا** قد بينا ان المجاز خير من الاشتراك
فيكون مجازا في احدهما وليس هو الوجوب لقيام الدليل على انه حقيقة فيه القايلون بانه حقيقة
في الطلب قالوا ثبت استعمال الصيغة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعلها لاحدهما
بخصوصه يوجب المجاز في الاخر وجعلها لهما معا يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك

كذا كره

بينهما وهو مطلق الطلب والجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه مع
قيام الدليل وقد دل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيكون مجازا في الندب والالزام
الاشتراك والمجاز خير منه مع التعارض كما سبق على انه يجعله حقيقة في الطلب يوجب
المجازية مع استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه لعدم وضع اللفظ له على هذا التقدير
وايضا يلزم تكثير المجاز على هذا التقدير بخلاف كونه للوجوب فقط لانه لا يلزم تكثير المجاز
ايضا على تقدير كونه للوجوب فقط حيث انها في الطلب مجاز ايضا **لانا** نقول اللازم على قولكم
كونها مجازا في معنيين مشهورين بخلاف قولنا فانه لاحد المعنيين وهو القدر المشترك نادر
قال والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا **اقول** القايلون بان الامر للوجوب
اختلفوا في الامر اذا ورد بعد الحظر فاكثرهم ذهبوا الى الاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم الى
الوجوب وعليه المحقق العلامة من اصحابنا والبيضاوي والرازي من العامة وهو الاصح
عندي **وقيل** الندب **وقيل** الوقف **وقال** ايضا وروده في عرف الشرع للاباحة غالبا وروده
للوجوب قليل وهو يرجع الى اختيار انه للاباحة فانه اذا كان الغالب في عرف كونه للاباحة
كان نقله على الوجوب وهذا بعينه مذهب الحاجبي **وانما** قلنا ان الاغلب في استعمال
الشرع كون هذا الامر للاباحة لما يرى من نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحوه واذا كان الاغلب الاباحة حمل عليها
فلان الحاق المشكوك فيه بالاغلب وقد يقال في ذلك انما هو اذا لم يكن هناك دليل يلجأ اليه
فيرجع الى الاغلب فان الاغلبية بنفسه مرجحة على الحاق المشكوك اما ما له دليل يمكن ان يستند اليه
فان اللازم اتباع ذلك الدليل ولا ينتقل عنه الا بدليل يوجبه وقد ثبت بدليل ان الامر للوجوب

فيصار اليه القايلون بانه للوجوب قالوا الامر يفيد الوجوب بما تقدم من الادلة ولا مانع
في صورة النزاع من حمله عليها اما الاولي فلان ادلة كون الامر للوجوب عامة في الابتدايي
وغيره واما الثانيه فلان ما يصلح للمانعية باعتقاد الخصم هو وروده بعد الحظر وهو ليس بمانع
لانه يدل علي رفع الحظر وهو اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص فثبت المقتضي وانتفي
المانع ومع ذلك يحمل علي الوجوب فان قيل دلالة انما يدل علي ان الامر المجرد عن القراين
للوجوب وورود الامر بعد الحظر هنا قرينة علي ان المقصود رفعه وهو يحصل بالاباحة
والوجوب زيادة قلت الظاهر ان المقتضي لتخلف الوجوب عن الادلة انما هي القرينة
المانعة عن ارادة الوجوب لا القرينة مطلقا ولم يوجد القرينة المانعة هنا . وكون الوجوب
زايدا علي هذا المفهوم لا يمنع ارادته والحاصل ان مقتضي الامر مطلقا الوجوب الا ان يمنع منه
مانع ولم يوجد فيما نحن فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر الوارد بعد الحظر علي الوجوب
الا ان يكون هناك مانع من ارادته فلا يحمل عليه ح والنقض القايلون بان الامر بعد التحريم
للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد بعد الوجوب فهو للتحريم بما تقدم من دليل الامر واما القايلون
بانه للاباحة فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاباحة لان المقصود رفع الوجوب وهو يحصل
بها وقيل هو للتحريم حملا علي حقيقته ولا اثر للوجوب المتقدم ونقل بعضهم الاجماع علي
كونه للتحريم ولم يقل احد انه للاباحة ولم يثبت قال مد ظله لا اشعار بصيغة الامر
مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مرتضي وقيل به وقيل بهما لنا خروجهما عن حقيقة الفعل
كالزمان والمكان اقول الامر المطلق المجرد عن القراين لا اشعار فيه بوحدة اي بوقوع
المامور به مرة واحدة ولا تكرار الي بوقوعه مرة بعد اخري وانما مقتضاه وقوع الفعل

المرتضي ره

المحقق في ضمن المرة الواحدة وما زاد عليها يحتاج الي دليل آخر وهذا هو الحق وعليه اكثر العلماء
منا ومن العامه وقيل انه للتكرار مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة من العامه وقيل انه
للمرة ولا يحتمل التكرار واليه ذهب ابو الحسين البصري لنا ان مدلول صيغة افعل طلب
حقيقة الفعل وادخاله في الوجود والمرة والتكرار زايدان عليها خارجان عنها كالزمان
والمكان فكما ان الصيغه لا تدل علي طلب الحقيقة في وقت خاص ومكان خاص كذلك لا
تدل علي مرة وتكرار وح يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصل فمعني اضرب
طلب ضرب ما من غير دلالة علي خصوصية المرة او التكرار لكن لما لم يمكن ادخال تلك
الماهية في الوجود باقل من المرة صارت المرة الواحدة من ضرورات الاتيان بالمامور به
فلاجرم دل علي المرة الواحدة من هذا الوجه وانتفي الزايد الا بدليل وفي الشاهد ما يدل
علي ذلك ايضا فان من قال لغلامه اسقني ماء لا يعقل اكثر من مرة واحدة حتي انه
لو كرر عليه الماء دفعه ثانيه لعدوه سفيها ولو قيل ان ذلك عقل بشاهد الحال
وبقرينة اقترنت الي الامر دلت علي المرة الواحدة لقلنا ان ما ذكرناه يعقله
من لا يعرف القرينه اصلا ولا يخطر بباله مع انها غير معلومة هنا فان قيل القرينة هنا انه
يعلم استكفاؤه بشربة واحدة فما زاد لا يحتاج اليه قلنا هذا لا طريق الي العلم به لانه قد
لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج في زيادتها الي تجديد الامر ولو كان ذلك معقولا
لما احتاج اليه واعترض العضدي علي هذا الدليل بانه انما يدل علي ان افعل
لا يدل علي المرة والتكرار بالمادة ولم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه والجواب
انه يدل علي ان افعل بصيغته لا يدل علي شيء منهما فانا بينا ان صيغة افعل تدل علي طلب

حقيقة الفعل فيكون مدلولها طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود فلا يدل على المرة
والتكرار ويستدل بعض من وافقنا على ذلك بان الامر قد يتقيد بالمرة والتكرار كما يقال
اكرم زيدا مرة او مكررا ولو كان دالا على احدهما لكان تقييده بذلك القيد تكرارا او نقضا
والتالي باطل وقد يقال عليه ان الامر يفيد احدهما ظاهرا فالتصريح به يفيد الخصوصية
ولا تكرار وبغيره تصريح بصرفه عن الظاهر وليس نقضا **قال** مطلقه والقياس على
النهي باطل والفارق قائم من وجهين والتكرار في الصلوة والصوم من خارج واقتضاء
الامر بالشيء النهي عن تركه كما **اقول** هذه ادلة من خالفنا فالقائلون بان
الامر يفيد التكرار قالوا اولا النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون
كل منهما للطلب بالوضع والجواب ان ما ذكرت قياس في اللغة فيبطل لانها انما تثبت
بالنقل وتتبع موارد الاستعمال لا بالقياس كما بيناه سابقا وايضا الفرق بين الامر والنهي
قائم من وجهين احدهما ان مقتضى النهي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات بخلاف الامر فان مقتضاه اثباتها وهو يحصل بالاتيان بها مرة
واحدة وثانيهما ان التكرار في النهي لا ضيق فيه ولا حرج فان مقتضاه الكف والكف
عن النهي عنه لا حرج فيه لان التروك تجتمع وتجامع كل فعل فاقتضى لذلك التكرار وليس كذلك
الامر فانه مانع من فعل غيره من المامورات ومفوت لها قالوا ثانيا لو لم يفد الامر التكرار لما
تكرر الصلوة والصوم والتالي باطل لتكررهما فكذا المقدم والجواب منع الملازمة فان التكرار
الحاصل فيهما مستفاد من دليل خارجي دل على ذلك لا من الامر نفسه سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه مما وقع الامر به ولا تكرار فيه فان قيل قد سال سراقة النبي صلعم عن الحج هل يتكرر ام لا

مستلزم فكان التكرار فيه للمشقة والضيق صح

وهو

وهو عربي من اهل اللسان فلولا انه يقتضي التكرار لما التبس عليه الامر قلنا انما
ساله لما فهم تكرر العبادات البدنية كالصلوة والصوم من قراين اوجبت ذلك
فتوهم ان الحج لكونه عبادة بدنية له لا لاجل كون الامر يفيد التكرار على انه لنا لا علينا
فانه لو افاد التكرار لما احتاج الى السوال قالوا ثالثا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه
والنهي عن الشيء يقتضي لتكرار النهي عنه فيكون الترك منهيا عنه دايما وهو مستلزم
لتكرار الفعل المامور به مثلا الامر بالحركة يقتضي النهي عن السكون والنهي عن السكون
يقتضي انتفاءه دايما فيلزم وجود المامور به وهو الحركة دايما والجواب منع اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده وبعد التسليم نقول النهي الذي في ضمن الامر تكراره وحدته
بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دايما كان النهي عن الضد دايما واذا كان امرا في
وقت كان النهي كذلك فالتكرار والمرة في النهي الضمني فرع كون الامر لذلك فلا معنى
لاثباته به القايلون بالمرة قالوا اذا امر السيد عبده بالدخول الى الدار فدخلها مرة
عُدّ ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان كذلك والجواب ان حصول الامتثال بالمرة الواحدة
ليس لظهور الامر فيها بخصوصها والا لم يكن ممتثلا لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا والعرف يشهد
بخلافه فظهر ان الامتثال مع المرة لكونها مما يحصل بها الحقيقة المامور بها مع عدم الاحتياج
الى ما زاد عليها **قال** مطلقه والمعلق على علة ثابتة يتكرر بتكررها لا غيرها
اقول اذا قلنا بان الامر لا يفيد التكرار فالحق انه اذا علق على علة ثبت عليتها
بالدليل نحو ان زنى فاجلدوه وان سرق فاقطعوا يده فانه يتكرر بتكررها وان اذا
علق على غير علة اي على امر لم يثبت كونه علة بالدليل كالشرط والصفة مثل ان دخل الشهر فكفر

عني فالحق انه يقتضي تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لنا على الاول انعقاد الاجماع على
وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر الفعل لامتناع تخلف المعلول
عن العلة ولنا على الثاني ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا
فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر للشراء بتكرر الدخول فانه يعد ممتثلا وذلك معلوم
قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لما كان كذلك ولنا ايضا انه اذا ثبت
ان الامر المطلق مقتضي الفعل مرة واحدة فتعلقه بصيغة او شرط انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل
عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما لو اقتضى التكرار لاقتضاه مطلق الامر وقد
دللنا على خلافه القائلون بالتكرار مطلقا قالوا ثبت تكرر الفعل بتكرر ما علق به في اوامر الشرع
نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اذا كنتم جنبا فاطهروا الزانية والزاني فاجلدوا ونحو ذلك
والاستقراء يدل على ان التكرار في نفس التعليق والجواب اما ما ثبت عليه بالدليل فلا نزاع
فيه والمعيرة فلا يثبت التكرار فيه الا بدليل خاص لذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة
في قوله ان استطعت فحج لعدم الدليل **قال** مدظله فصل الامر لطلب نفس الفعل
من غير دلالة على فور او تراخ وعليه المحقق والعلامه وهو الحق والشيخ على الفور به لنا خروجها
كما مر **اقول** القائلون بان الامر للتكرار قالوا انه للفور واما القائلون بانه لا يفيد
شيئا من الوحدة والتكرار اختلفوا فالمشهور وهو الحق ان الامر المجرد عن القرينة المشعرة
بالفور او التراخي لا يدل الا على طلب نفس الفعل من غير دلالة على الفور وهو الامتثال
بالمامور به عقيب ورود الامر في الحال ولا التراخي وهو الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت
والى هذا ذهب المحقق والعلامه من اصحابنا والفخر الرازي والبيضاوي والحاجبي من العلم وقيل

والدليل عن المدلول صح

انه يدل

انه يدل على الفور واليه ذهب الشيخ الطوسي فعنده ان المكلف اذا اخر الامتثال عن زمان
ورود الامر به عصى وهذا في غير الموسع واما هو فعنده ان الشيخ يخير بينه وبين العزم الى
الضيق والى الفورية ذهب الحنفية وذهب جماعة الى انه مشترك بينهما لفظا واما القول
بافادته التراخي بخصوصه بحيث لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول
نادر والقايل به الجبائيان وبعض الاشاعرة كما صرح به البدخشي في شرح المنهاج وفي
بعض كتب الاصول ان غلاة الوقفية قالوا والمبادر عقيب الفهم لا يحكم بكونه ممتثلا
لجواز ارادة التراخي وجه قولنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفور به او التراخي الا بقرينة تدل عليه
ولهذا اختلف الحال بحسب القراين وان تجرد عن القراين افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى
بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه لو وجب
ان لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى ينقضي عمر المكلف وظاهر ان ذلك
يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نسلم انه يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل
الى وقت يخشى على نفسه الموت او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله حينئذ وبهذا فارق
النفل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه
يفهم منه الفور به حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا بتاخيره وهو يفيد المطلوب والجواب
ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة تحكم
بان الطلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا وهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد
عن القراين قالوا ثانيا النهي يدل على الفور لانه يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذلك الامر

بجامع الطلب والجواب ان هذا قياس بطل لان اللغة لا تثبت بالقياس وقد تقدم قال في
الحاشية عند قوله والقياس نظ هذا جواب عن استدلال القايلين بالفور وتقريره من وجهين
الاول كل مخبر بقوله زيد قايم وكل منشئ كقوله انت حر فقصده الحال فكذا الامر الحاقا
بالاغلب الثاني ان النهي يفيد الفور فكذا الامر والجامع الطلب وتقرير الجواب من
الاول بطلان القياس في اللغة على ان الفارق قايم لدلالة الامر على الاستقبال اذ الحاصل
لا يطلب والاستقبال يحتمل الامر به الى الحال وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل وقد نوقش
في هذا الجواب بان مراد المستدل الحاق الفرد والنادر بالاغلب وهذا ليس قياسا وقد
يدفع المناقشة الاغلبية واما تقرير الجواب عن الثاني فظ مما تقدم في بحث الوحدة والتكرار
انتهى وهو ظاهر قالوا ثالثا ذم تع ابليس على ترك السجود حال الامر حيث قال ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولولا افادة الامر للفور لما استحق الذم لان له ان يقول
ما امرتني بالبدار وسوف اسجد متى شئت والجواب ان ذم ابليس انما كان لانه تع عين
وقت السجود بالتسوية حيث قال تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
ولم يوجد السجود في ذلك الوقت ومثله خارج عن محل النزاع وانما النزاع في الامر المطلق وايضا
فالذم كما يحتمل ان يكون باعتبار ما ذكره المستدل يحتمل ان يكون لترفعه عن امتثال الامر واستكبارا
كما يشهد له قوله سبحانه ابى واستكبر على انا نقول ان التعقيب في الامر يحتمل ان يكون لتعقيب
الوجوب لا الفعل اعني فعل السجود وعقيب التسوية فلا تفيد الاية فعل السجود عقيب التسوية
والنفخ بل ان الوجوب يحصل عقيبهما فلا يدل على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب الوجوب
بان تعقيب الفعل يستلزم ان يكون به الذم على ترك السجود وقت الامر كما يدل عليه لفظة اذ

امرتك

ولا ريب ان وقت الامر لا يجب السجود وانما يجب بعد التسوية والنفخ وفي ذلك الوقت
لا امر وقد يجاب عنه بان الامر وان كان لفظه متقدما قالوا رابعا لو جاز التاخير فيجب
ان يكون الى وقت معين او لا كان الى اخر زمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل
به يستلزم التكليف بالمح اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقت مع انه لا يعلم
ذلك الوقت واما الثاني فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب
منع الملازمة المعقودة قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر زمنة الامكان
وهو يستلزم التكليف بالمح قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان
جايزا غير متعلق عليه ولا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل ويمتثل به وله ان يؤخره
الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت او يمنعه عن الفعل بعده وح فيتعين عليه ما ذكرتم
من الدليل يجري في ما وقته العمر من المندوبات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح
بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو بط بالاتفاق ثم ان في عبارة المصنف في قوله
ولو تعين فكما وقته له نظرا فان ما وقته العمر ليس التاخير فيه متعينا قالوا خامسا
قال الله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد الى سببها باتفاق المفسرين وهو المامور به
وقال تع واستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات فوجب تع المسارعة الى فعل المامور به
واستباقه وهما فعل المامور به من الخيرات على الفور فيكون الامر للفور والجواب ان الامر
بالمسارعة والاستباق ليس للوجوب بل للندب فالاية تدل على فضيلة المسارعة والاستباق
لا على وجوبه والا لوجب الفور فيصير ذلك الواجب مضيقا فلم يكن المكلف مسارعا
مستبقا لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق وبيانه انه لا معنى لوجوب المسارعة

بانه لا امر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل الامر

الى حصول الاثم بالتاخير وهذا معنى الواجب المضيق اذ الاتيان بالمامور به في الوقت
الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يكون مسارعة فان من نذر صوم غد فصامه لا يقال انه سارع
في فعله والحاصل ان حمل الصيغة على الوجوب ينافي المادة فيتعين حملها على الندب
لا يقال حملها على الندب مجاز فيحمل على الوجوب ويتجوز في معنى المسارعة ويلزم
المطلوب لانا نقول مجازان تعارضا وقد يرجح احدهما اعني ندبية المسارعة
باصالة عدم الفور فيصار اليه هذا ويرد على اصل الجواب انه لا يلزم من وجوب
المسارعة صيرورة الواجب مضيقا اذ لا مانع من جعل الشارع وقت الفعل موسعا
مع امره بالاتيان به في اول الاوقات وفايدة التوسعة ح ان المكلف لو اخر عن اول
الاوقات اثم ويكون مؤديا للفعل ولذلك نظاير كثيرة كصلوة الزلزلة وغيرها
والحق في الجواب على ان نقتصر افادة المسارعة والاستباق فورية الامر لكن وجوب
الفور مستفاد من غير صيغة الامر كما هو محل النزاع وانما استفيد من الآية كما لو صرح بالفور
هذا ويمكن الاستدلال على كون الامر للفور باجماع اهل العربية على كونه للحال دون
الاستقبال الا ان المراد دلالته على ذلك وح فالقول به لذلك غير بعيد فتامل فيه
قال مد ظله فصل اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه مما لا ينبغي
الريب فيه اما الخاص فللمثبتين توقف الواجب على تركه فيجب واستلزام فعله ترك
الواجب فيحرم وفيهما كلام **اقول** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
او يستلزمه او يتضمنه او لا وتحرير محل النزاع ان نقول ليس الخلاف في مفهوميهما لتغايرهما ويقتضيه بدل
قطعا ولا في لفظهما انما النزاع في ان ما صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن

ضده

ضده او يستلزم له اولا مثلا اذا قال اسكن فهل هو في معنى لا تتحرك او لا اكثر الاصوليين
على انه يستلزمه وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس النهي عن الضد وآخرا انه
يتضمنه هذا ما قالوه في تحرير محل النزاع وفيه نظر فانه لا معنى للخلاف في ان ما يصدق
عليه انه امر بشيء يصدق عليه انه نهي عن ضده ليكون الامر بالشيء نفس النهي عن الضد
وكيف لا والاختلاف في الصيغتين ظ لا يقول احد بان احدهما الاخرى والحق ان النزاع
في ذلك يرجع الى ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده في المعنى بمعنى انهما يحصلان
بصيغة واحدة هي صيغة الامر بذلك الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة من غير ان يحصل نهي
صريح من الشارع عن ذلك الضد على قياس ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر بها اي المقدمة
امر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد من غير ان يتعلق بكل منهما امر على حدة
او يستلزمه وعلى الثاني فهل الاستلزام لفظا او معنى قال بكل طايفة وما يتوهم انه من قال
بالاستلزام اراد المعنوي فقط ولا قايل به لفظا بعيد لتصريح بعضهم بالاستلزام اللفظي
اذا تقرر هذا فنقول للمامور به ضدان احدهما خاص مناف له بالاستلزام كالنوم والجلوس
مثلا والآخر عام مناف وقد يطلق ويراد احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى
الخاص ثم ان ظ الكتاب ان لا نزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك
وفي الحاشية وقد يستدل على ذلك بان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل
والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي
عن تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول لم يتم لاستحالة
الجمع بين النقيضين والثاني هو المط وهذان الدليلان مما استدل به العلامة في به والفخري في المحصول

وذهب بعضهم الى عدم افادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه محتجاً بانه
كما يحصل الذهول عن الاضداد الخاصة حال الامر يحصل عن العام ايضاً كما يشهد به الوجدان
وفيه ما لا يخفى فان البحث على تقدير كون الامر للوجوب والسيد اذا قال لعبده اضرب
فكانه قال وجبت عليك الضرب ولا معنى لايجاب الفعل الا طلبه مع المنع من تركه
وكيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه انتهى قلت ظاهر الكلام ان نفي الاقتضاء في الضد
العام بعيد بل غير صحيح ومع بطلانه يثبت القول بالاقتضاء ولا يبقى فيه شبهة ثم وانت خبير بانه شبهة ثم
مع عدم الشبهة في اصل الاقتضاء يمكن حصولها من جهة ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن
تركه او يستلزمه كما نبهنا عليه سابقاً والنزاع فيه على هذا الوجه غير بعيد بل هو اقرب منه
في الخاص كما يعرف بادنى التفات وح فيمكن ان يكون المراد من الدليل اثبات الاقتضاء
على وجه التضمن ردّاً على من قال انه عينه اما ان يكون المراد به اثبات اصل الاقتضاء
ردّاً على من نفاه راساً كما يستفاد من الحاشية فبعيد لبعد النزاع في مثله وعن ثم ادعى
بعضهم الاجماع عليه وبالجملة فانكاره مكابرة لا يلتفت اليها الامر بالشيء هل هو هذا
ما يتعلق بالضد العام اما الضد الخاص فقد قال بعضهم باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده
وقال اخرون بعدم الاستلزام فالمثبتون استدلوا بدليلين احدهما ان الواجب وهو فعل
المامور به لا يتم الا بترك الضد الخاص لانه مع التلبس به لا يمكن فعله وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فترك الضد الخاص واجب ففعله حرام وهو معنى النهي عنه الثاني ان فعل الضد
الخاص يستلزم ترك الواجب الذي هو فعل المامور به وما يكون فعله مستلزماً لترك الواجب
فهو حرام فيكون فعل الضد حراماً ولا معنى للنهي عنه الا ذلك وفي كلا الدليلين كلام يعني في

الحاشيه

الحاشيه حيث قال كما يتوقف على الاول ان المراد بمقدمة الواجب ما يكون وسيلة وصلة الى فعله
كقطع المسافة في الحج ولا نم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الاخر بل هو لازم له
ومقارن كما هو مذكور في دفع شبهة الكعبي ولا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم
كتر بيد الوجه حال الغسل في الوضوء وكما يتوقف على الثاني لا نم ان كلما يستلزم فعله ترك الواجب
يكون حراماً بل ذلك اذا لم يكونا معاً واجبين مضيقين اما اذا كانا كذلك فكونهما على هذه
الصفة قرينة التخيير لان غرض الشارع من التكليف بهما اما ايقاعهما معاً في آن واحد او ايقاع
احدهما والاول تكليف بما لا يطاق فتعين الثاني مثلاً اذا امر الحكيم عبده في وقت واحد
بالكتابة والتاجر فتضادهما دليل على تخيير العبد فيهما اذ هو لا يريد فعلهما في وقت
واحد لانه حكيم عادل ومعلوم ان العبد لو تركهما معاً لذمه العقلاء لانك اذا لم تمكن من
فعلهما معاً فهلا فعلت احدهما اذ ليس من السيد الحكيم الامر بهما عيناً والحاصل انا ان
سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فانما نسلمه ان كان الضد الخاص غير واجب
كما ذكره الاصحاب في صلوة الجمعة بالنسبة الى السفر بعد الزوال لامع وجوبه وتضيقهما فيرجع
الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع فيقدم كالصلوة وتخليص المروي انتهى
اقول يمكن تقرير الدليل الاول بوجه واضح وبيانه ان المقصود بالنهي الكف عن حقيقة الفعل
وتركها راساً بحيث لا يوجد في ضمن فرد اصلاً اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما
فالكف عنها راساً يكون بعدم ابراز شيء من افرادها الى عرصة الوجود وح فنقول انتم لا
تنكرون كون الامر بالشيء نهياً عن تركه العام وقد اعترفتم به سابقاً فاذا كان المقصود من النهي
ارتفاع المنهي عنه راساً فالكف عن الترك يكون بعدم ايقاع شيء من افراد المتروك فقط لان ذلك

لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصه لذلك الشئ من باب المقدمه ولا معني للنهي عن الضد الخاص الا النهي عن التروكات الخاصه المتحققه في ضمن فعل الضد الخاص للمامور به ويرده ان المنهي عنه هو الترك ولا نم ان الترك لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصه فان الترك قد يتحقق بعدم اراده الفعل ايضا كما مر في جواب شبهة الكعبي غايته ان الافعال الخاصه مقارنه للترك ولا يلزم من تعلق النهي بالترك تعلقه بمقارنه فتامل وقد يجاب عن الش بوجه آخر وهو ان نقول ان اردت باستلزام ترك الواجب هذا المعني حرام وتوضيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة واما اذا انتفت العلية بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر لا يقال تضاد الاحكام يوجب عدم اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين لانا نقول التضاد يوجب استحالة اجتماع الضدين في موضوع واحد لا في مواضع متعدده علي ان ذلك لو استتب لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وبيانه ان التلازم بين امرين لو كان مانعا من اجتماع الحكمين فيهما بناء علي ان المتلازمين كالشئ الواحد وتضاد الاحكام يمنع من اجتماع في الشئ الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع حكمين في متلازمين فاذا اقتضي الواجب تحريم تركه وكان الترك ملزوما للفعل من الافعال فلا بد من عدم زوال الحكم عن ذلك الفعل ووجب ان يتحد مع الترك في التحريم ان كان وهذا هو مذهب الكعبي حيث نفي المباح نظرا الي ان كل مباح ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكوت ترك القتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب وفساد هذا

[Right margin note:] الاقتضاء والعلية فممنوع وان اردت به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي فلا يكون الملازم الاستلزام عليه علي سبيل التحقيق منع الاخ تحقق استلزام ترك الواجب

القول اظهر من ان يذكر علي ما مر بيانه مفصلا احتج القائلون بان الامر بالشئ لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فانه لو كان الامر بالشئ مقتضيا للنهي عن ضده الخاص لما غفل الامر بالشئ حالة الامر عن الاضداد الجزئيه والتالي باطل اما الاولي فلان النهي عن الضد طلب الكف عنه فلا بد من تصور المط الذي هو الكف عن الضد فيكون مفرداه اعني الكف والضد متصورين فيكون الضد الخاص متصورا له واما بطلان التالي فلانا نقطع بان الامر بالشئ قد يذهل عن اضداده الجزئيه حالة الامر فاين النهي عنها والجواب اما اولا فلان الذهول لا ينافي الاستلزام فان الشئ قد يستنبط ويلزم من كلام مع ذهول المتكلم عن ذلك كما في دليل الاشارة وسيجي بيانه بمشيئة الله تع فان قلت مع الذهول عن ذلك هل هذه الدلالة التزاميه قلت الظاهر ان مثل هذه التزاميه لا بالمعني المشهور بين المنطقيين فان الدلالة الالتزاميه لا تختص بالمعني المنطقي بل تشمله ومعني اخر هو هذا وذلك لان الذهول في الدلالة الالتزاميه عند المنطقيين لا معني له وقد يعترض بالفرق بين هذا المقام ودليل الاشاره من حيث ان صحة الكلام يتوقف علي ذلك بخلافه هنا وايضا كون ذلك حكما شرعيا مستفادا من الامر لا يخلو من اشكال فتامل واما ثانيا فلان ذلك في حق الشاهد لا في حقه تع فان علمه بجميع الاشياء حضوري لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وظاهر ان ما اسس هذا الاصل له هو بيان الامر الوارد منه تع فلا يتم الكلام وفيه نظر فان الا ان علمه تع بجميع الاشياء لا ينفع هنا فان التكليف انما هو باعتبار فهم المكلف اذ يستحيل منه تع ان يكلفنا بما لم يطلعنا عليه ولم يفهمنا اياه والحاصل ان المامور مكلف بما يفهم من الخطاب ولم يطلع عليه فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفي التكليف وثانيا بان النزاع ليس في خصوصية المادة وما كان بالنظر الي خاص مدلول اللفظ وانما النزاع ... صح

فإن مقتضى صيغة الامر ما ذا كما لا يخفى والحاصل ان البحث عن الجانبين وارد على
كل من الخصمين فسواء استدل على ثبوت المطلوب او نفيه فان المعترض متظهر على
المستدل لضعف الدلالة على ذلك وهذا معنى قوله مدظله والبحث عن الجانبين مجال
واسع ويمكن ان يقال ايضا ان المقصود بالنهي هو الكف عن حقيقة الفعل وتركها راسا
بحيث لا توجد في ضمن فرد ما اصلا اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما فالكف عنها
راسا يكون بعدم ابراز شيء من افرادها في بقعة الوجود كما ان الغرض من الامر بالكلي
ابرازه في ضمن فرد ما من افراده غير مخصوص بخصوصية معينة ولهذا كان الامر بالكلي ليس
امرا بشيء من الجزئيات اذ ليس خصوص شيء منها ملحوظا حتى يتعلق الامر به وانما
تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي ووجوب فرد ما من حيث ان ايجاد الطبيعة الكلية الى
عرصة الوجود لا يمكن الا في ضمنه فظهر الفرق بين الامر والنهي وتبين ان النهي عن الكلي في
الحقيقة يراد به النهي عن سائر الافراد الخاصة من حيث ان المطلوب بالنهي هو الكف عن ايجاد
الطبيعة وهو لا يكون الا في ضمن الافراد جملة خصوصياتها بخلاف الامر فانه لما كان المقصود (وكانه نهي عن الافراد مع)
منه ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي امرا بشيء من جزئياته على الخصوص
بجواز ايجادها في ضمن فرد اخر غيره فان قيل وجود الطبيعة وان لم يكن مقصودا في ضمن
شخص معين الا ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما لتوقف وجودها على وجود فرد
ما لاستحالة تحققها بما هي هي فمقتضى ما ذكرتم في النهي يلزم عليكم ان تقولوا بان الامر
بالشيء امر بجزئي ما وهو خلاف التحقيق بل انتم منكرونه ايضا قلنا بعد التسليم ما ذكرتم نقول
لا شك ان فردا ما واجب على تقدير الامر بالكلي وان لم يكن وجوبه من نفس الامر بل من باب المقدمة

وبيانه

وبيانه انه لما كان الامر متعلقا بالكلي من حيث هو وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان فرد ما
واجبا من باب المقدمة فنقول في النهي ايضا كذلك فان المقصود من النهي انما هو ارتفاع الطبيعة
الكلية والكف عنها وذلك لا يمكن الا بارتفاع جميع افرادها فكان الكف عن الجميع واجبا
من باب المقدمة وح نقول اذا كان الكف عن الطبيعة يتوقف على الكف عن جميع الافراد كان
جميع الافراد مقصودا بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد الخاصة الا ذلك وقد تحصل
مما ذكرناه ان الترك اذا كان منهيا عنه كان المقصود عدم ايقاعه راسا ويلزم منه النهي
عن الضد الخاص لتحقق الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك منهيا عنه لا يوجب كون
الضد الخاص الوجودي منهيا عنه وتحقق الترك في ضمنه ان اريد به مقارنته له في الوجود
فلا قصور اذ لا مانع من تعلق النهي باحد المتقارنين دون الاخر وان اريد به ان فعل
الضد محصل له فممنوع كيف والعلة في ترك المأمور به انما هي وجود الصارف عن فعله
وعدم الداعي اليه لا فعل الضد نعم فعله يتوقف على وجود هذا الصارف وعلى ارادته
ايضا فان صدور الفعل بدون تعلق الارادة غير ممكن فتدبر المقام فانه من المطالب العظام
قال مد ظله ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب **اقول**
قد عرفت ما في دليل استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به
ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء النهي عن ضده يستلزم عدم الامر بضده لتم المط وتوضيحه
الضد الخاص لان صحته فرع صحة الامر بتعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر فيبطل الضد لو اتي به
في حالة الامر بذلك الشيء لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبريا للذمة ولا مسقطا للتكليف

يستلزم الاجزاء هذا وجه ما ذكره المص وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص
لما عرفت ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه وظ ان القائل بان
الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز تحقق ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا
يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه
لا قربية على ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين احدهما يجب تقديمه
على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق
احدهما وتوسعة الاخر وح فله ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع لان
وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل الموسع في و
قت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات
ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا
لان توسعة وقته لا يفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب في وقته
لتم الكلام لكنه خلاف المفروض فيه قلنا ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به
مع المضيق في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به
ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان الموسع
حق الاداء في المضيق عنده لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق
الامر به لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم
قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف
الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر

واحد

واحد شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات
فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج
المسافة او بعضها على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اتمام
السعي بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه وظ انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع بمثل لذلك بالصلوة في الدار المغصوبة
فانه لما وجب الخروج منها لم يكن الصلوة في وقت الكون في المكان المغصوب واجبة
اذ وجوبها في ذلك الوقت مع وجوب الخروج تكليف بما لا يطاق فلذا لو اوقعها ح
لم يخرج عن عهدة التكليف ولا تبرئ ذمته **قال** مد ظله فصل الشيخ والاكثر على ان
الامر بالوقت لا يكفي في وجوب قضائه لو فات لعدم دلالته ضم يوم الخميس ح **اقول**
اذا امر الشارع بفعل في وقت معين فهل يكفي هذا الامر في وجوب فعله بعد ذلك الوقت
قضاء لو فات ام لا بد من امر جديد غير الاول دال على وجوب قضائه بعد ذلك الوقت
الشيخ والاكثر على الثاني وهو الحق وذهب جماعة الى ان الامر الاول كاف في وجوب القضاء
وفائدة الخلاف انه اذا صدر عن الشارع امر بفعل في وقت فهل يثبت بمجرد هذا الامر وجوب
القضاء حتى انه يعمل به فيه الى ان يظهر دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة القائمة مقام
ركعتين في الجمعة ام لا فعلى الاول يجب القضاء من غير حاجة الى دليل يدل عليه وعلى الثاني
لا يجب القضاء مثل قوله تع فعدة من ايام اخر وقوله ع من نام عن صلوة او نسيها الحديث
لنا على القضاء بامر جديد ان الامر بفعل في وقت معين لو كان موجبا للقضاء بعد ذلك الوقت
لاقتضاه او لا والثاني باطل اما الملازمة فلان الاقتضاء اما من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت

منهم

الا اذا ظهر دليل من خارج دال على وجوب القضاء م

الاخص يوجب ثبوت الاعم واما بطلان الثاني فلانه لو اقتضاه لدل عليه ونحن قاطعون
بانه لا دلالة لقول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره بوجه من الوجوه اه هذا
تقرير الدليل على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقريره ان الامر الاول لو وجب به
القضاء لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة واعترض عليه العضد
بما حاصله انك ان اردت بعدم اقتضاء صوم يوم الجمعة ان الامر بفعل في وقت معين
كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت آخر معين كيوم الجمعة فمم ولا يضرنا لانا لا ندعي ان
الامر بفعل في وقت معين يقتضي قضاءه في وقت آخر معين وان اردت بعدم اقتضائه
ان الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي الفعل بعد ذلك الوقت قضاء فمم فان الخصم يقول
ان المكلف مامور بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاع الصوم فيه الذي كان
كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص بل ربما يقال ان ذلك مصادرة على المط والجواب
باختيار الشق الثاني وذكر يوم الجمعة للتمثيل وحاصل الكلام ان صم يوم الخميس لا يقتضي صوم
غيره بوجه من الوجوه لعدم دلالته عليه بشيء من الدلالات فاندفع المنع وسقط توهم
المصادرة ويمكن تقرير الدليل بوجه آخر فنقول الامر متناول بلفظه الوقت الاول
سواء اطاع المامور او عصى واذا كان لو اطاع لم يتناول سواه فكذلك لو عصى
لان الطاعة او المعصية لا توجب تغيرا في متعلق الامر ولنا ايضا ان الامر والنهي تبع
الحسن والقبح في الافعال وهما يكونان لوجوه واعتبارات كما دل الدليل عليه سابقا وح فيجوز
ان يكون جهة حسن الفعل المامور به مختصة بذلك الوقت دون غيره فلا يكون حسنا في غير
ذلك الوقت واذا ثبت هذا فلا يكون الامر بالاتيان به في ذلك الوقت متعديا الى الامر بالاتيان

هذا كالبيانات [illegible] مع الخصم فانا [illegible] او كونه مبنيا على الاحتمال [illegible] الواقع [illegible] دليل لا [illegible]

بفعله

في غيره الا اذا ثبت ان الفعل حسن في غير ذلك الوقت ايضا وهو غير ظ عند العقل وانما
يعلم من كشف الشرع وبيانه فحيث بين الوجوب بالامر يعلم من ذلك حسنه فيه وحيث
يسكت عنه يتبين انه ليس بحسن هذا تقرير الكلام على الوجه التام واستدل الحاجبي
على المذهب المختار بدليلين تقرير الاول ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى
فعله بعد ذلك الوقت لكان اداء فانه ح بمنزلة ان يقول افعل في هذا الوقت او بعده
ولا شك ان هذا الكلام تخيير بينهما وان الثاني اداء مثل الاول وهو ضعيف
فان الخصم يدعي ان المكلف مامور باصل الفعل وبايقاعه في وقت معين وان
كمال المامور به يكون بايقاعه في وقته المعين فاذا فات بقي اصل الوجوب مع نقص
وح فيمنع الملازمة وتقرير الثاني ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد
ذلك الوقت للزم التسوية بين الاداء والقضاء فلا يعصي بالتاخير وهو ضعيف
بما قلنا على الاول قال معظمهم قالوا امرنا بالصوم وبتخصيصه ويفوت
الثاني لا يفوت الاول والوقت كاجل الدين ويلزم اداؤه قلنا التعدد خارجا مم
واشتغال الذمة فارق واستدراك الفائت مانع اقول استدل الخصم بادلة الاول
ان الشارع اذا قال صم في كذا فقد امرنا بالصوم وبتخصيصه في وقت معين فان اللفظ
مركب ومفهومه ايضا مركب فيكون ما صدق عليه متعددا في الخارج واذا كان متعددا
في الخارج فبفوات واحد اعني التخصيص في وقت معين لا يفوت الآخر وهو اصل الصوم
الثاني ان الوقت للفعل المامور به بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد
في اجله ويجب اداؤه بعده فكذلك الفعل لا يسقط اذا لم يؤد في وقته بل يجب ان يؤدى بعده

الثالث ان القضاء لو كان وجوبه بامر جديد غير الاول لكان اداء والتالي باطل
اما الاولى فلانه قد امر بالفعل بعد وقته الاول فيكون ماتيا به في وقته الذي امر به
فيلا بعده وليس هذا الا الاداء واما الثانية فظاهر والجواب اما عن الاول فبان نقول
المامور به في وقت معين كصوم يوم الخميس مثلا وان كان مركبا بحسب اللفظ والمفهوم
العقلي لكن لا نسلم انه مركب بحسب الوجود الخارجي وانما هو بحسبه امر واحد لا تعدد فيه
فان الحق ان المقيد ليس مركبا في الخارج من المطلق والقيد اذ هو نظير النوع الاضافي
المركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه لا تركب له خارجا منهما بل هو في الخارج
شيء واحد ذاتا ووجودا لكن العقل ينتزع منه باعتبارات مختلفة اشياء لا تمايز بينها
الا في الذهن وكيف لا وتركبه منهما خارجا يستلزم امتناع الحمل فان الحمل يقتضي الاتحاد
في الخارج واتحاد الكل مع الجزء ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا متعددا فاذا انتفى
سقط المامور به واحتاج في ثبوت وجوب الفعل فيما بعد ذلك الوقت الى امر جديد
واما الجواب عن الثاني فنمنع كون الوقت بمنزلة اجل الدين كيف واشتغال الذمة بالدين
في جميع الاوقات بحيث لو قدمه على الاجل او اخره صح بخلاف الفعل المامور به في وقت معين
فانه ليس بهذه المثابة لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق بينهما واما عن الثالث
فنمنع الملازمة فان الاداء يشترط فيه ان يكون استدراكا لمصلحة فاتت اولا والذي امر بفعله
ثانيا فيه استدراك ما فات اولا فكان هذا مانعا عن كونه اداء ومثبتا لكونه قضاء لانه
ما فعل استدراكا لما فات اولا **قال** مسئلة قيل المطلوب بالامر فعل جزئي مطابق
للماهية الكلية لا هي لاستحالتها خارجا وقيل بل هي لتقيده والمطلوب مطلق ومنشأ النزاع الاختلاف

في وجودها

في وجودها لا بشرط والحق وجودها بوجود افرادها فتطلب ومطلقها الا انا في
مقيدها بل شمله **اقول** اذا تعلق الامر بالماهية الكلية من غير خصوص فرد كان تو اضرب
مراد به ايقاع هذه الماهية في المطلوب بهذا الامر اختلفوا فيه فذهب جماعة منهم الحاجبي
الى ان المطلوب بذلك الامر فعل جزئي مطابق للماهية الكلية مما يستحيل وجودها خارجا
فلا يكون مطلوبة بالامر اما انها يستحيل وجودها خارجا فلانها لو وجدت خارجا
لكانت متشخصة بالتشخصات الخارجية كما هو شان الموجود الخارجي فهي من حيث كونها
الماهية تكون كلية ومن حيث كونها موجودة في الخارج تكون متشخصة جزئية فيلزم كونها
جزئية كلية في حالة واحدة وهو محال واما ان ما يستحيل وجوده خارجا يمتنع طلبه بالامر
ذلك تكليف بايجاد الممتنع وهو باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق والاكثر على انها هي
المطلوب بالامر لان المطلوب مطلق والجزئي مقيد فلا يتنا وله صيغة الامر ولا يدل عليه
بشيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا بالذات وان كان مطلوبا من حيث توقف الواجب
عليه ومنشأ الاختلاف والنزاع بين الفريقين في هذا الاصل هو الاختلاف في وجود
الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا بوجودها في الخارج كانت هي المطلوب والا فلا
تفصيل الكلام ان الماهية قد توخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض والتشخصات والمقيدة
للجزئية وتسمى الماهية بشرط شيء وتكون موجودة في الخارج وقد توخذ لا بشرط شيء من التشخصات
وعدمها اي توخذ لا بشرط شيء بنفسها من حيث هي هي وان اتفق ان قارنها شيء من العوارض
او كانت مع الفقد وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج والحق وجودها
في الخارج بوجود افرادها بمعنى ان ما صدقت عليه من الافراد موجود في الخارج واما كان كذلك

Right margin of page 333: تمام
Right margin of page 333: الكلية
Left margin of page 333: وتسمى ح التجرد وعدم العوارض وتسمى الماهية بشرط لا ولا تكون موجودة في الخارج وقد توخذ لا بشرط
Left margin of page 332: ب
Left margin of page 332: الذمة بدر
Left margin of page 332: با بدر
Left margin of page 332: وفصل م

فيصح طلبها والامر بايقاعها فان مطلقها لا ينافي مقيدها بل يشمله وغيره من الجزئيات
ويتحد معه في الوجود الخارجي فاندفع ما قالوه وربما ذكر بعضهم ان منشاء الاختلاف
في هذا الاصل هو عدم التفرقة بين الماهية لا بشرط او الحكم بينهما واحد ولما كانت
الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في الخارج لان معناها الماهية بشرط تجردها عن العوارض
الذهنية بل في الذهن ايضا كما زعمه بعض فان ما هو في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية
لا مجرد عنها وان كان ضعفه ظاهرا كانت الماهية لا بشرط ايضا مما يمتنع وجودها خارجا
فلا يصح طلبها بالامر وهذا ليس بشيء لان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا ولا بشرط
ولم يقل احد ان احدهما عين الاخر فالحق ان منشاء النزاع هو ما ذكرناه سابقا قال
فصل النهي للتحريم للتبادر ولذم العبد على الفعل بعد قول السيد لا تفعل ولقوله
تع وما نهيكم عنه فانتهوا اقول لم يعرف النهي اكتفاء عنه بتعريف الامر فانه يعلم
بالقياس اليه فيعلم انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفوايد القيود تعرف كما في
الامر والاعتراض بدخول كف عن الزنا في حد النهي قد مر جوابه فلا تغفل ثم ان النهي
قد يكون للتحريم وقد يكون للكراهة وقد اختلف في كونه حقيقة في ايهما فالاكثر على انه حقيقة في
التحريم وهو الحق وقيل في الكراهة وقيل في القدر المشترك وقيل مشترك لفظا وقيل
بالوقف لنا على الاول وجوه الاول تبادر التحريم من قول القائل لا تفعل والتبادر علامة
الحقيقة كما مر الثاني ان السيد اذا قال لعبده لا تفعل ثم ان العبد فعله فان العقلاء تذمه
على الفعل ولا معنى للحرام الا ما ذم الفاعل على فعله الثالث قوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا
امر بالانتهاء عن النهي عنه فيكون الانتهاء عنه واجبا لقضية الامر ولا معنى لكون النهي للتحريم

الا هذا وفيه نظر فانه ان تم دل على ان نهي الرسول للتحريم بدليل من خارج وهو غير المدعى
اذ الكلام في ان نفس النهي يدل عليه او لا قال وهل المطلوب به كف النفس او عدم
الفعل قولان رجح العلامة في الكتابين الاول اقول اختلف العلماء في ان المطلوب بالنهي ما
هو فالاكثر على ان المطلوب به كف النفس عن الفعل المنهي عنه واختاره العلامة في ب وذهب
في النهاية الى ان المطلوب به ترك الفعل يعني ان لا تفعل وحكي انه هذا قول جماعة كثيرة من الاصوليين
وهو الاصح لنا ان تارك الزنا والسرقة ونحوهما من المنهيات يعد في العرف ممتثلا وممدوحا عند
العقلاء على انه لم يفعل من دون التفات الى تحقق الكف منه بل الاغلب تحقق الغفلة عنه وعدم
خطوره بالبال وهو دليل على ان الكف غير ملحوظ في التكليف والا لم يصدق الامتثال
بدونه ولا يحسن من العقلاء المدح على مجرد الترك من دون ملاحظته قالوا التكليف يستدعي
المقدور والترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس
باثر فلا يكون متعلق التكليف ولانه عدم اصلي فيكون سابقا على القدرة حاصلا قبلها
فالتكليف به موجب تحصيل الحاصل وهو محذور وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال
بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم
ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه
الاشياء لا يكون مثابا والجواب اما عن الاول فانا لا نسلم ان العدم لا يكون اثرا للقدرة
ولم لا يكون اثرا باعتبار الاستمرار وحاصله ان المكلف له ان لا يفعل الفعل فيستمر ذلك العدم
وله ان يفعل فينقطع فاثر القدرة هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
وقد مر نظير هذا في الاحكام وعن الثاني بالمنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا

قد اثبتنا ترتب الثواب على الترك من دون ملاحظة الكف وهو يبطل ما قالوه **قال**
فصل النهي للدوام عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر اه **اقول** النهي المطلق المجرد عن
التقييد بوقت او شرط او صفة هل يفيد الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان
المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل فلو وقع منه مرة كان عاصيا او لا يفيد الا الانتهاء
في الوقت الذي يلي النطق بالنهي وما زاد على ذلك من كونه دائما او مرة يعلم من دليل خارجي
يدل عليه كما في الامر الاقرب الاول وهو مختار العلامة في يه نقلا عن الاكثر وذهب
جماعة منهم السيد المرتضى الى الثاني واختاره العلامة في يب وذهب بعضهم الى انه لا يفيد
تكرار الانتهاء عنه في كل وقت بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق بالنهي فقد امتثله
وان فعل بعد ذلك لم يخرج عن الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة ونسب هذا القول الى الغزالي
لنا على الاول ان السيد اذا نهى عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
بعدها عد عاصيا مخالفا لسيده يحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما حقيقا لو اعتذر
بانه ترك الفعل بعد وقت النطق بزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وليس نهي السيد متناولا
لما يسمع منه ويبقى الذم بحاله وهذا مما لا يسع انكاره ولنا ايضا ان السلف من العلماء
لم يزل يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصونه بوقت دون وقت
واشتهر ذلك منهم ثم من بعدهم من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولو لم يكن الظاهر منه الدوام
لما استمر بينهم ذلك فان اعترض بانا لا نسلم فهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكون
فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث انه مذهب لهم فلا يقوم
حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهم الدوام من مجرد النهي كما نعلم ذلك من نظر كلامهم

كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اذا ورد عليهم نهي ان لا يحكموا بالدوام فيه وان
يتوقفوا حتى يظهر لهم الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام
على اختلاف الاحوال ومن طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على
ذلك قد شاع وذاع وملأ الاقطاع ولو كان من حيث انه مذهب لهم لانكر البعض
اذ لا يجب عليه التزام مذهب غيره وفي الحاشية على هذا المطلب دليل آخر غير مشهور تقريره
ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن النهي
للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا فان قلت العبثية غير لازمة وانما يلزم لو لم يكن
النهي مقتضيا للفور قلت قد نقلنا في الحاشية السابقة عن العلامة والفخري انه يقول
بعدم الدوام يجوز التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك نوعان عادي ولشائبة
والثاني انما ترتب على النهي وبه يحصل الثواب فاين العبثية انتهى اقول هنا شيء وهو ان
القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينهما ومن
التكرار بحث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي للمرة
قال بالفورية كما هو الظاهر من كلامهم ثم بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في
الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي كما نقلناه سابقا اه فلا عبثية على مذهبهم واما من
يجعله مشتركا بينهما فانه يتوقف في الانتهاء الى ان يظهر دليل على احدهما اه فلا يلزم
من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي هذا وقد استدل صاحب
المنهاج على ان النهي للدوام بان المراد من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه
في الوجود وهذا انما يتم لو كان النهي للدوام اذ لو اتى بالمنهي عنه ولو مرة لكان قد ادخله في

في الوجود فكان مخالفا لمقتضى النهي فلا امتثال وفيه نظر فانه ان اراد ان المطلوب
من النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل دايما فذلك مصادرة على المطلوب اذ الكلام
ليس الا فيه وان اراد ان المطلوب منه منعه من ادخال الماهية في الجملة فلا ينفعه فان
قلت نحن نعلم قطعا ان المطلوب بالنهي الكف عن الفعل وتركه ولا معنى لذلك سوى
ان لا يوجده ولا يثبت له حالة وجوده قلنا الكلام في ان ترك الفعل هل هو دايم او غير دايم كالكلام
فيما قبله فان قيل اليس النهي عن الشيء لقبحه والقبح مستمر فيستمر لذلك قلنا الكلام في
القبح كما تقدم فان قبحه ربما اختص بوقت دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات
والحق ان كل هذا بعيد عن التحقيق والتحقيق ان النهي يقتضي الامتناع من ادخال الماهية في
الوجود مطلقا كما تقدم القايلون بعدم افادة النهي الدوام استدلوا عليه بوجهين الاول
ان النهي قد ورد للدوام تارة وللمرة اخرى اما الاول فكما في قوله تع ولا تقربوا الزنا ونحوه
واما الثاني فكما في قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اذ ظاهر انه ليس المراد من هذا
النهي عدم قربان الصلوة مطلقا بل عدمه حال السكر فقط وكما في قول الطبيب للمريض
لا تاكل اللحم فان المراد منه عدم الاكل في وقت المرض لا مطلقا كما لا يخفى واذا ورد لهما
فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما الثاني ان النهي قد
يقيد بالدوام كما يقول لا تزن دايما وقد يقيد بالمرة كما يقول لا تصم يوم الجمعة من غير لزوم
تكرار في الاول ولا نقض في الثاني ولو كان للدوام كما يقولون لزم التكرار والنقض
للدلالة على الدوام بلفظه فذكره ثانيا تكرار وذكر ما ينافيه نقض والجواب عن الاول
ان الكلام في النهي المطلق المجرد عن القراين فقط ان النهي في الصورتين الاخيرتين مقيد بالوقت

اوغير دايم

ولا يلزم

ولا يلزم من عدم الدوام في مثله عدم الدوام في المطلق على ان يكون ما ذكرتموه مفيدا للدوام
في ذلك الوقت الذي قيد به ولهذا عم جميع اوقات السكر في المنع من قربان الصلوة وجميع اوقات
المرض في المنع من اكل اللحم وعن الثاني بانا نقول انه ظ في الدوام وح فالتصريح بالدوام تصريح بما
فهم من ظ اللفظ وذلك يقوي الظ ويقربه الى النصوصية وبالمرة تصريح بصرفه عن الظ وبان
الظ منه غير مراد ولا محذور في شيء منهما وقد تقدم مثل هذا الجواب في الامر وانت بعد ما
بينا لك هذا لا يخفى عليك ما في عبارة المص **قال** مقتضى فصل النهي في العبادة
لعينها او جزئها او شرطها يدل على فسادها لكشفه عن قبح المأتي به فهو غير المامور به
فلا امتثال ولا امتناع مع تساوي الحكمتين او مرجوحية حكمته وامتناع الصحة مع رجحانها
اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه بان يرجع النهي اليه نفسه وقد يكون لجزئه بان يرجع
النهي الى جزء به وقد يكون لامر خارج عنه وكل واحد من هذه الاقسام اما في العبادات او المعاملات
فان كان النهي عن الشيء لعينه او لجزئه او شرطه فقد اختلف العلماء في ان ذلك النهي هل يدل على
فساد المنهي عنه ام لا ونعني بالفساد عدم ترتب الاثر المطلوب من ذلك الشيء كسقوط القضاء
او موافقة الامر في العبادة واقتضاء التمليك ونحوه في المعاملات وعلى القول بدلالته على
الفساد فهل هو في العبادات فقط دون المعاملات او فيهما وعلى التقديرين فهل دلالته
على الفساد من حيث اللغة كذلك او على دلالته عليه من حيث الشرع بمعنى ان النهي في
عرف الشرع كذلك او بحسبهما معا اكثر اصحابنا على ان النهي في العبادات فقط تدل
على الفساد ودلالته عليه شرعا لا لغة الا ان يدل الدليل منفصل على الصحة فيحكم
بها وهذا هو الحق وقيل يدل على الفساد فيهما لغة ايضا وقيل يدل على الفساد فيهما
لا انه يدل دليل الصحة والى هذا ذهب الحاجبي وقيل لا يدل على الفساد فيهما

في النهي عن الشيء

بمعنى ان لفظ النهي في اللغة

الآن يدل دليل عليه وهولاء منهم من زاد على ذلك بان قال ويدل على الصحيح ويجيء
بطلانه معا لتهم انتا اسنح ومنهم من اقتصر على عدم الفساد او الصحة ليس خلافا
في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما امر به الشرع او ندب اليه او اباحه فهذا محل الخلاف
في كونه يقتضي الفساد او لا وح فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا
للخلاف اذ لا فساد ولا صحة بمعنى لنا على ان النهي في العبادات يدل على
الفساد ان النهي يقتضي كون المنهي عنه مفسدة فيكون قبيحا والامر يقتضي كون
المامور به مصلحة وح فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به اذ يستحيل ان
يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه فلا يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه
عن عهدة التكليف اذ لم يات بالمامور به فلا يحصل الامتثال ولا معنى للفساد الا
ذلك ويرد على المقدمة القائلة بان الاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمامور به ان الامر اذا
لم يتناول المنهي عنه يكون آتيا بغير المامور به والآتي بغير المامور به لا يكون آتيا بعبادة
لا يوصف بالفساد او الصحة اذ تلك ليست عبادة مع ان المطلوب ان النهي في العبادة يدل
على الفساد ويمكن الجواب بالاحظة ان المراد من العبادة الصورة المخصوصة كما سننبه عليه
الجواب عن كلام محمد بن الحسن الشيباني واتباعه فان قيل الي بعض العلماء ذهب الى صحة
الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها مع كونها منهيا عنها بناء على انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد جهتان باعتبار احديهما يكون مامورا به وباعتبار الاخرى منهيا
عنه فان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص فانا نعلم
قطعا ان العبد اذا خاط الثوب في ذلك الموضع امتثل الامر بالخياطة وخرج عن العهدة وان
كان

وعلم ان الخلاف في ان النهي هل يقتضي الفساد صح

كان عاصيا بالكون في ذلك الموضع قلنا ما ذهب اليه البعض سخيف لا يلتفت اليه
وذلك لان الصلوة في الدار المغصوبة انما كانت منهيا عنها باعتبار الكون الذي هو
جزء منها اذ هو تصرف في ملك الغير فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق الامر
والا لزم ان يكون ذلك الكون مامورا به ومنهيا عنه وذلك لا يعقل وان تعددت الجهة
واما حكاية العبد فانما يكون مطيعا باعتبار ان المطلوب منه الخياطة من دون التقييد بمكان
دون آخر فمتى خاط فقد امتثل غايته انه عصى بدخوله المكان المنهي عنه وهذا غير ما نحن
فيه وانما يكون نظيره ان لو امره بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة في مكان مخصوص فان
ح انه اذا خاطه في ذلك المكان المخصوص لم يكن مطيعا بتلك الخياطة بل كانت معصية محضة
بلا اشكال وهذه نظير ما نحن فيه فان الشرع امرنا بالصلوة ونهانا عن ان نفعلها في
الامكنة المغصوبة فاذا فعلت فيها كانت معصية محضة فان قيل المنهي عنه وقوع
الخياطة في المكان المغصوب لا الخياطة الواقعة فيه وح فلا منافاة بين كون وقوع الخياطة
في ذلك المكان منهيا عنه وكون الخياطة نفسها مطلوبة مامورا بها قلنا ظاهر ان وقوع الشيء في
المكان ليس امرا منفصلا عن الشيء الواقع فيه فليس هناك الا مجرد لفظ والا فالنهي عن وقوع
الشيء في مكان هو النهي عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى بقي شيء وهو ان النهي انما
وقع عن الكون في المكان المغصوب لا عن الصلوة وح فيمكن ان يقال ان الكون ليس جزءا من
الصلوة ولا شرطا بل هو احد افراد مطلق شغل الحيز الذي هو من ضروريات الجسم من حيث
جسم نعم هو امر مقارن لغيرها كالخياطة والكتابة والمانه لا يدل على الفساد لغة فلان
الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او

او موافقة الامر بالعباده وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو
ذلك وثانيًا ان ذلك لايناسب وضع اللسان اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح
ان تكون مقصودة لها في وضع النهي على ان العرب قد تنهى عن الطاعات المعتبرة شرعًا
والاسباب المرغبة ويعتقد ان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع لفظ النهي
لذلك ولنا ايض على ان النهي يدل على الفساد في العبادة ان النهي لو لم يدل على الفساد
لوجب ان يكون هناك حكمة اوجبت نفيه وحكمة اوجبت ثبوته وح نقول الحكمتان اما ان
يكونا متساويين او يكون حكمة النهي مرجوحة او راجحة فعلى التقدير الاول يمتنع النهي
فان الحكمتين اذا تساويتا تساقطتا بالتعارض فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني يكون النهي
اولى بالامتناع اذ يفوت الزايد من مصلحة الصحة التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها
من جانب الفساد وعلى التقدير الاخير يمتنع الصحة لفوات القدر الزايد من مصلحة النهي
التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الصحة وهذا الدليل مما استدل به الحاجبي
ايض على الفساد لكنه جعله دليلًا على الفساد في المعاملات ايض واعترض عليه بانا نختار ان
مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا انهى الشارع عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه
وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدم نظيره كما ان
مصلحة النهي عن الخمر راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب وفات عنه تلك المصلحة
الراجحة فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها وكذا نقول مصلحة ترك البيع
وقت النداء راجحة على مصلحة صحته بمعنى استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن بعد
فوت تلك المصلحة الراجحة فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك اقول

هذا

هذا الاعتراض انما يرد بالنسبة الى غير العبادة فالدليل تمام لا يرد عليه شيء وبيان | واما بالنسبة الى العبادات
ذلك ان الفساد في غير العباده لما كان عبارة عن تخلف احكام تقربت على شيء عنه ويجوز
ان يكون الشيء حرامًا ولا يتخلف احكامه المترتبة عليه عنه كما ذكر في النظاير واما الفساد
في العبادة فلما كان عبارة عن عدم كونها مرادة للشارع اذ الصحة فيها كونها مرادة للشارع
وظاهر ان الشيء اذا كانت حكمة نفيه راجحة على حكمة ثبوته كان غير مراد للشارع اذ ارادته
تتبع المصالح فاذا كانت الحكمة في شيء بعدمه لم يكن مرادًا له وح فلا يقع العباده صحيحة
اذ لا معنى لصحتها الا كونها على وفق ارادته ولا يمكن ان يقال انها تكون في اول الامر
غير مراده ثم بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه تصير مصلحة الصحة راجحة اذ هذا في قوة
ان يكون غير مرادة للشارع مرادة له وهو بط جدًّا ولا كذلك غير العباده فان معنى صحتها
ترتب احكام اخر عليها ولا مانع من كون الشيء ترجح حكمة نفيه على حكمة ثبوته فيكون
حرامًا ومع هذا ترتب عليه تلك الاحكام فان المكلف اذا ضاق عليه وقت الصلوة منهي
عن البيع والشراء ومع هذا لو باع ترتب عليه احكامه من الملكية وكذلك نكاحه وكذا لو
ازال النجاسه بالماء المغصوب فانه حرام مع ترتب الطهاره عليه وكذا لو ذبح شاة الغير
بسكين الغير فانه حرام مع ترتب الحلية على الذبح ومن هنا يعلم ان الحاجبي غافل عن ذلك حيث
استدل به على الفساد مطلقًا وكذا المعترض حيث توهم ان اعتراضه يجري في العبادة
وانه كما لا يخفى قال مد ظله والشيخ ساوى في العبادة بغيرها والدليل مع تمامه
جار فيه والمباحث منتظره اقول ذهب الشيخ الطوسي رحمه الله وبعض اصحابنا | فيهما والحق ما ذهبنا اليه من انه
الى المساواه بين العبادة وغيرها في كون النهي يدل على الفساد لا في غيرها فان كون الشيء حرامًا | في العباده للفساد

لاينافي كونه علامة على ترتب الملكية او غيرها من الاحكام بخلاف العبادة فانها المامورات
مامور بها استحال تعلق النهي بها اذ يستحيل اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد
وح فلو تعلق النهي بها ظهر انها غير مراده له فتكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة
الا عدم كونه مراده فان قيل الليس النهي عنه قبيحا و معصية فلا يكون صحيحا سواء كان
عبادة او غيرها وايضا قد قال النبي ع من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وايضا
السلف كانوا بنفس النهي على الفساد واستمر ذلك منهم من غير نكير قلنا في الجواب عن الاول
ما اردتم بقولكم المنهي عنه قبيح و معصية ان اردتم انه ليس مراد للشارع ولا مامورا به
فم ولا يفيد وان اردتم انه لا يترتب عليه الاحكام فغير مم وما المانع من ان يكون شيء
ولحد حراما و مع هذا تترتب عليه احكامه فان الوطي في الحيض حرام و مع هذا تترتب
عليه احكامه من لحوق الولد و وجوب المهر و التحليل للزوج الاول وعن الثاني بان معنى
كونه ردا انه غير مقبول طاعة و قربة ولا شك في ان المحرم لا يقع طاعة و قربة اما
انه لا يترتب عليه الحكم فلا وما المانع من ان يكون حراما و مع هذا تترتب عليه احكامه بوجه
اخر ان غاية ما يدل عليه هذا الخبر ان الفعل المنهي عنه ليس من الدين وما المانع من ان يكون
تترتب احكامه عليه من الدين وعن الثالث بانا لا نم ان السلف يستدلون بنفس النهي على
ذلك ولم لا يجوز ان يكون ذلك من دليل خارجي دل عليه فانهم قد حكموا بالصحة في مواضع
اخر مع وجود النهي عن الاستدلال من كلهم مم بل كان من بعضهم ولا حجة في قول بعضهم
على غيره اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه مذهبا له فان قيل نجد كثيرا من المنهيات فاسدة وان لم
يكن عبادة كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكالنهي عن الزنا ونحو ذلك فلا يتم ما ذكرتم من ان

قلنا نحن انما نقول ان النهي في غير العبادة لا يدل على الفساد

النهي في غير العبادة لا يدل على الفساد بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقوم دليل في بعض الصور من
خارج يدل على الفساد بنفسه ولا ينافي فيهما فساد البيع واذا عرفت ما قلناه ظهر لك ما في
كلام الاستاذ المحقق من قوله و الدليل مع تمامه جار فيه فانه يشعر بعدم تمام الدليل
وكانه نظر الى استدلال الحاجبي بالدليل الثالث على الفساد فيهما فلذا حكم بالجريان فيه
ونحن قد بينا لك انه تام في العبادة وان الاستدلال به على غيرها غير جيد هذا تحقيق المقام
قال ابو حنيفة والشيباني على صحة المنهي عنه والا لامتنع فلا يمنع وكان غير الشرعي
اقول من الجماعة القايلة بان النهي لا يدل على الفساد من لم يقتصر على ذلك بل زاد عليه
انه يدل على صحة المنهي عنه و ترقوا في ذلك حتى حكموا بانعقاد صوم يوم النحر لو نذره و صححوه
بناء على انه منهي عنه فلو نذر صوم يوم النحر انعقد نذره فاذا صامه خرج عن العهدة وان
فعل حراما و ينسب هذا القول الى ابي حنيفة و تلميذه محمد بن حسن الشيباني واستدلوا على ذلك
بوجهين احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه واذا كان ممتنعا عنه فلا يمنع منه
لامتناع التحصيل الحاصل وليس هو الامثل قول القايل للاعمى لا تبصر الثاني ان النهي عن الشيء لو لم يدل
على صحته لكان النهي عنه غير المعنى الشرعي واللازم باطل اما الملازمة فلان المعنى الشرعي هو ما كان صحيحا
معتبرا فاما لم يكن صحيحا معتبرا لم يكن شرعيا واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا ان المنهي عنه
في لا تصم يوم النحر ونحوه انما هو الصوم بالمعنى الشرعي لا المعنى اللغوي الذي هو الامساك فان
الاسامي الشرعية انما يحمل على موضوع الشرع لا غيره فيكون المراد من الصوم المعنى الشرعي المعتبر في
الشرع والجواب عن الاول بمنع المقدمة القايلة بانه لو كان ممتنعا لما منع منه اذ يجوز ان يكون امتناعه
بهذا المنع وهذا ليس بمحال انما المحال امتناعه بمنع غير هذا المنع والحاصل انه لو ثبت الفساد قبل هذا

النهي لزم ما ذكرتم وأما اذا كان الفساد به فلا وهذا كما في تحصيل الذي حصل به ليس بمحال انما
المحال تحصيل بغير هذا التحصيل وعن الثاني بان المراد من الشرعي هو المسمى بذلك الاسم وهو ذو
الصورة المعينة سواء صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وح فيمنع الملازمة
على انه يرد على الدليل النقض بصلوة الحائض وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه
بقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء منهما صحيحا اتفاقا فان
قيل نحن نحمل الصلوة على المعنى اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا والصحة عندنا انما تكون
في الافعال الشرعية قلنا الدليل جار في المعنى اللغوي من انه لو كان ممتنعا عنها منع النهي
وايضا المعنى اللغوي في صلوة الحائض ليس ممنوعا منه اتفاقا فلا معنى للحمل عليه كما لا
يخفى قال ف المطلب الثاني في العام والخاص قيل العام هو اللفظ المستغرق
لما يصلح له ونقض عكسا اقول فرغ من الامر والنهي وشرع في العام والخاص وقدم
العام ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها لا يخلو من خلل فاراد الاستاذ المحقق مد ظله
بيان ذلك فالاول تعريف ابي الحسين البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له
اي بجميعه فان العموم والمراد بالمستغرق معناه اللغوي اعني ان لا يخرج منه شيء من المعدود
الذي يمكن ان يتقيد به لا الاصطلاحي فاندفع توهم تعريف الشيء بنفسه ثم انه هذا التعريف
غير مستقيم فانه ان اريد بالموصول في التعريف الجزئيات على ان يكون عموم اللفظ
باعتبار استغراقه لجميع جزئيات مفهومه كان غير منعكس لخروج نحو المسلمين والرجال
والقوم ونحوها من الجموع المستغرقة العامة فان المذهب المنصور الذي عليه الجمهور ان عموم
الجمع باعتبار كل واحد واحد لا بعض اجزائه بدليل جائي الرجال الا زيدا وح فلو

بحث العام والخاص

عليه

عليه انه مستغرق لجميع الجزئيات بل لجميع الاجزاء وان اريد به الاجزاء على ان يكون عموم
اللفظ باعتبار استغراقه لجميع اجزائه يدخل مثل الرجال لكن يخرج اكثر افراد العام كالرجل
ولا رجل ونحوهما لانهما مستغرقة لجميع الجزئيات فتعين ان يراد الاعم من الاجزاء والجزئيات
على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع ما يصلح ان يكون مشتملا عليه من الاجزاء
والجزئيات وح فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر كزيدين والجمع المنكر كزيدين والجمل
نحو ضرب زيد عمروا والعدد كعشرة ونحوها لان كلا منها مستغرق لما هو مشتمل عليه من الاجزاء
واعلم ان نقض طرد التعريف بهذه الاشياء دائر مع ارادة الاجزاء من الموصول سواء كان
بنفسها او في ضمن المعنى العام الشامل لهما لانه فظهر ان التعريف على التقدير ارادة الاجزاء
فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا وقد يجاب عن ذلك باختيار الشق الاول على ان
يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات مفهومه ونقول ان عموم الرجال ونحوه
انما هو باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب اجاب به التفتازاني في شرح الشرح
وهو محل فاسد كيف وعمومه بذلك المعنى يستلزم تكرارا في مفهومه فان الثلثة مثلا رجال
فيندرج فيه بنفسها ومع الاربعة ايضا رجال فيندرج فيه في ضمنها بل الكل من حيث هو كل
رجال فيكون معتبرا فيه وما علاه من الجماعات منه جمع فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكررا محضا
ولذلك ترى ائمة العربية يحكمون بانه كالمفرد في العموم وقد يجاب عن ذلك باختيار المعنى الاعم
على ان يزاد فيه قيد كثير غير محصور ليكون المعنى ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من
الجزئيات او الاجزاء من غير حصر فيخرج تلك الاشياء ولا يخفى بعده والحق ان العام انما يتناول
كل واحد واحد وعمومه بهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع فتامل قال .

متظلله وزاد الفخري بوضع واحد لئلا يختل طرده والمشترك وقد يقال وعكسا ايضا

اقول لما كان التعريف المذكور بعد تسليمه بالمتحملا المتقدم يخرج عنه اللفظ

المشترك العام بالنسبة الى جميع معانيه المتعدده لعدم كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له في

الاول مثلا اذا اريد من العين جميع افراد الباصرة فقط لم يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما

يصلح له فانه يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس مستغرقا لها على ذلك التقدير

وهو باطل لانه باعتبار شموله لجميع افراد معنى واحد عام وباعتبار شموله للمعاني المتعدده

غير عام وكذا يخرج عن اللفظ المتناول لجميع افراد ما هو حقيقة فيه ويدخل اللفظ المستعمل

في الحقيقة والمجاز وهو فاسد زاد الفخري على التعريف تقييد بوضع واحد قال في المحصول

وقولنا بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز فان عمومه

لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا هذا كلامه وحاصله انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل

الطرد باللفظ المشترك قال المص وقد يقال وعكسا ايضا ومعناه انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل

عكس التعريف ايضا حيث انه يخرج عنه اللفظ المشترك المستغرق لجميع افراد معنى واحد

فقط من معانيه كما عرفت فان قيل لم يذكر الفخري ذكر القيد لدفع خلل طرد التعريف بالمشترك

فقط بل لدفع الخلل الحاصل من التنقيض بالمشترك طردا وعكسا معا بمعنى ذلك انه قال

قلنا يجب بوضع واحد احترازا عن اللفظ المشترك وهو ظ في انه نقض بالمشترك باعتبار

الطرد فقط فتأمل ثم ان الظاهر ان التعريف على تقدير عدم اخذ هذا القيد مستقيم لان المتبادر

منه ما يصلح له اللفظ بحسب اطلاق واحد واللفظ المشترك لا يصلح باطلاق واحد لجميع معانيه

وكذا الحقيقة والمجاز قال متظلله الغزالي باللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على

شيئين

افراد معنى واحد فقط خرج عنه ... بالنسبة الى جميع

بين شلهم

احتراز عنه لدفع الخلل طردا خرج وعكسا وبهذا المعنى صرح التفتازاني في شرحه قلنا قول الفخري اي يتناول فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ظاهر في انه نقض

اقول عرف الغزالي العام بانه اللفظ الواحد الدال من

شيئين فصاعدا ونقض الحد اولا بانه اللفظ الواحد يخرج به المشترك كالعين بالنظر

من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فقوله اللفظ الواحد يخرج به المشترك كالعين بالنظر

الى معانيه فان دلالته بالنظر اليها ليس من جهة واحدة بل من جهات فانه يدل على

الباصرة من جهة وضعه لها والجارية من جهة وضعه لها ونحو ذلك ويدخل فيه هو ايضا بالنظر

الى افراد معنى واحد لدلالته من جهة واحدة وقوله على شيئين فصاعدا يخرج به نحو

رجل وغيره من النكرات المثبتة فان تناوله لاثنين ليس تناول دلالة بل تناول

احتمال ثم ان التعريف المذكور منقوض العكس والطرد اما الاول فلخروج الموصولات

فان العام فيها هو الموصول مع الصلة والمجموع لا يصدق عليه انه لفظ واحد وكذا

يخرج المعدوم والمستحيل فانه عام بالنظر الى كل مستحيل وليس بدال على شيء لان المعدوم

ليس بشيء كما تقرر ان الشيئية تساوق الوجود واما الثاني فلدخول المثنى والمجموع المجرد

عن السلام والاضافه وكذا الجمع المعهود فان كلا منها يدل على شيئين فصاعدا او قد

يتكلف في الجواب عن الاول فيقال ان العموم انما هو الموصول فقط واما الصلة فلا مدخل

لها في الاتصاف بالعموم وانما هي رافعة الابهام الحاصل في الموصول سلمنا ان العموم للمجموع

لكن لم قلتم انه ليس بلفظ واحد فان اللفظ الواحد هو ما لا يتغير ولا يتعدد بتعدد المعاني

كالرجل فانه سواء اريد به زيد او عمرو او بكر او غيرهم فهو رجل والموصول كذلك فانه

مع صلته يصح ارادة المعاني المتعدده منه فان قولك الذي يأتيني يصح ان يراد به زيد او عمرو

من غير تغير واما الحكاية المستحيل فبطه ضرورة ان المراد بالشيء ما هو شيء لغة لا كلاما والمعدوم

كذلك واما المثنى والمجموع المجردين فليس تناولهما لكل اثنين وكل جمع تناول احتمال على ان

من المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وان الغزالي يلتزم عموم الجمع نكرة ومعهودا فلا يرد
النقض بهما بوجه **قال** منتظر الحاجبي ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا
ضربة وقال يخرج باشتركت عشرة إلخ **اقول** الثالث من التعريفات تعريف الحاجبي وهو
ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه
اسماء العدد كعشرة فان دلالتها على آحاد العشرة ليست باعتبار امر اشتركت الآحاد فيه
آحاد العشرة اجزاء لا جزئيات وخرج بقوله مطلقا المعهود فانه وان دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه لكن لا مطلقا بل مع تقييده بمرتبة من مراتبه فان ما يدل على المسميات
مطلقا يستغرق جميع مراتبه وبقوله ضربة يخرج نحو رجل وامرأة فانه وان دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا لكن ليس تلك الدلالة ضربة اي دفعة بل دفعات كما لا يخفى
ويرد عليه انه ان اراد بالمسميات في التعريف مسميات لفظ العام بمعنى جزئيات مفهومه
كما هو الظاهر لاخراج العشرة يخرج عنه نحو الرجال باعتبار الآحاد وايضا لم يحتج الى قوله باعتبار
امر لاخراج مثل العشرة لعدم كونها جزئيات مفهومه وان اراد ما يتناول الاجزاء ايضا دخل
لفظ مسميات ونحوه من الجمع المنكر المثبت في الحد وهو خلاف المختار من عدم عمومه وايضا يدخل
العشرة لان اجزاءها مما اشتركت في جزئيتها للعشرة كلا منها جزء له كما لا يخفى وايضا قوله مطلقا
وان اخرج المعهود لكنه اخرج المضاف كعلماء البلد ايضا لان مسمياته لم تشترك فيه مطلقا بل مع قيد — لكنه اخرج الجموع
التخصيص وقد يدفع ذلك بان المراد بمسميات ذلك اللفظ نفسه كما في ... وما والرجل ونحوه او
مسميات ما اشتمل عليه تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء الذي هو من لا جمع له من لفظه مرادفه المرأة ويخرج
الجموع النكرة وان المضاف من الجموع مطلق فان المراد منه كل المضاف من غير تقييده بجماعة

كعلماء البلد فان المراد العلماء المضاف الى البلد مطلقا والمعهود ليس كذلك فانه مراد بقيد
العهد وخصوصيته **قال** منتظر العلامة هو اللفظ المتناول بالفعل لما هو صالح
له بالقوة مع تعدد موارده ويرد سبق الصلوح العموم مع انتقاض عكسه بالاطفال
وعلماء البلد إلخ **اقول** الرابع تعريف العلامة في نهايته وهو اللفظ الواحد المتناول — فباللفظ الواحد يخرج المركبات وبقوله مع تعدد موارده ...
بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده اي موضع استعماله بان استعماله في
معناه غير مقصور على فرد فقط بل متعدد فخرج الافراد التي انحصرت انواعها فيها
كالشمس والقمر فانه وان تناول بالفعل ما هو صالح له بالقوة الا انه ليس بعام لعدم
تعدد موارده ثم ان ضمير هو يصح ارجاعه الى اللفظ ويصح ارجاعه الى ما اي الذي يصلح
ان يتناوله اللفظ ويرد على هذا التعريف ان الصلوح كما سابق على العموم لان الشيء يصلح
للعموم فيصير عاما مثلا رجل يصلح يتناوله الكل لرجل وبعد التعريف يتناوله بالفعل
فلا يصح اخذ الصلوح في تعريف العام فان الصالح غير عام وايضا لا فرق بين الصلوح لشيء
وكونه بالقوة بالنظر الى ذلك الشيء فاخذ القوة مع الصلوح مستدرك وايضا هو غير مستقيم
العكس بخروج لفظ الاطفال فانها بالقوة شيوخا لا يصلح لها لفظ الاطفال وكذا علماء البلد
فانه ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة فان زيدا بالفعل غير عالم وبالقوة عالم
فهو بالفعل مما يتناوله اللفظ فلا يكون عاما وكذا الموصولات واسماء الشرط فان الذي يأتي
غير متناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة فانه بالقوة صالح لعمرو غير موجود وليس بمتناول له
بالفعل ومثله اسماء الشرط ويمكن ان يتكلف لدفع ذلك بوجه لا انا نمنع سبق الصلوح العموم
واخذ الصلوح في التعريف لانا لم نقل ان العام هو الصالح بل الذي كانت له تلك الصلاحية فقط عدم

المنافاه وبان المراد بالفعل الاطلاق الواحد وبالقوة الاطلاقات المتعدده فيكون المعنى
ان العام هو المتناول بالاطلاق الواحد ما يتناوله باطلاقات متعدده في ذلك الوقت وعدم
خروج شي من التعريف وستنبطه الجواب عن اخذ الصلوح مع القوة كما لا يخفى **قال** مد ظله
ولا يبعد ان يقال هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزايه او جزئياته **اقول**
التعريف الحق للعام هو هذا اعني اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزايه او جزئياته
فيخرج المثنى والجمع المنكر والمعهود واسماء العدد والجمع لانها لم توضع للدلالة على استغراق
شيء وانما وضعت للدلالة على معانيها وبقولنا اجزايه او جزئياته يدخل نحو الرجال
سواء قلنا بان عمومه بالنظر الى الاحاد او المجموع ونحو الرجل مما عمومه باعتبار الاحاد
اعني الجزئيات وليست او للابهام في الحد بل للبيان ان العموم يتحقق على اي تقدير منهما
كما هو مشهور **قال** مد ظله فصل صيغ العموم حقايق فيه لا في الخصوص كاسم الشرط
والاستفهام والموصول واسم الجنس معرفا باللام او مضافا والجمع كذلك **اقول** اختلفوا
في ان العموم هل له صيغة موضوعة له حقيقة فيه اولا والخلاف يرجع الى ان الصيغ التي
نذكرها بعد ذلك هل هي حقيقة في العموم فقط ام لا فالمشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامه
انها حقايق منها فيه فقط وقيل انها حقايق في الخصوص فقط وقيل مشتركة بينهما اشتراكا
لفظيا وقال القاضي واتباعه بالوقف وفسر تارة بانا لا ندري اوضعت للعموم ام لا
وتارة بانها وضعت له لكن لا ندري انها حقايق فيه منفرده او مشتركه وقيل بالوقف في الاخبار
فقط واما في الامر والنهي ونحوها فهي للعموم فقط ثم ان الصيغ التي للعموم عند الاكثر هي اسماء
الشرط والاستفهام نحو من وما واين ومتى واي والموصولات نحو من وما والذي والتي

وامثالها واسم الجنس معرفا بلام الجنس كالرجل خير من المراه او مضافا والجمع المعرف بلام
الجنس او المضاف والنكره مفردا او جمعا في سياق النفي لنا على انها حقايق في العموم وجوه
الاول ان السلف من الصحابه والعلماء الذين من قبلهم بعدهم لم يزالوا يستدلون بهذه الصيغ
على العموم ويثبتون الاحكام بها بالنظر الى كل من صدقت عليه كما استدلوا بقوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا على تعميم ايجاب الجلد على كل من زنى وكما استدلت فاطمه عليها السلام
على ابي بكر حين منعها فدكا بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم على عموم الارث لكل ولد
حتى رد ها الحديث اختلقه ونحو ذلك كما يظهر بالتتبع ولو لم يكن تلك الصيغ ظاهرة في العموم
لما صح الاستدلال بها في الصور الجزئيه كما لا يخفى وشاع وذاع من غير نكير والانتقال
كالقول الصريح في انها للعموم وما يرد من ان الاستدلال لا بد وكما يجوز ان يكون بالقراين افهمت
العموم فخلاف الظاهر **الثاني** وقوع الاتفاق على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد تفيد نفي جميع
الالهة ما سوى الله تع ولولا ان النكره المنفيه للعموم لما افادت ذلك وللخصم ان يناقش بان
عرف الشرع جعلها لذلك ويجاب بالاصل عدم النقل **الثالث** الاتفاق على ان قول
القايل من دخل داري فله درهم او من دخل داري ونحوه عام بالنظر الى كل احد فكل من
دخل استحق الدرهم ولولا ان من للعموم لما افاد ذلك **الرابع** ان من حلف بانه لا يضرب
احدا اذا ضرب ايدا يكذب به قيل له ما ضربت احدا وافاد السلب الكلي المناقض لقوله اعني
الايجاب الجزئي ولولا ان النكره للعموم لما حصل تكذيب القايل الاول به لان السلب
الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ~~ولولا ان النكره للعموم لما حصل تكذيب~~ **السادس**
قصة ابن الزبعري فانه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري

فانه يحنث باي ضرب كان لتناوله العموم من اللفظ ولولا انه للعموم لما كان كذلك الخامس انه اخبر بصدور الضرب منه على احد

لا نخصمن محمدا ثم جاء الى النبي ع وقال يا محمد أليس قد عُبد عيسى وموسى اليس قد عبدت
الملائكة وذلك انه لو لم يكن لفظة ما للعموم لما اعترض بذلك ثم ان النبي ع اجابه بان
عموم ما لغير ذوي العقول فلا يشمل الملائكة وعيسى وقد ذكر المص هذا الجواب في
الحاشية وهنا جواب آخر ذكره بعضهم وهو ان ابن الزبعرى لما سمع هذه الآية قال
للنبي انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال النبي ع بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فنزل
قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا والملائكة
وقد طعنوا في الاول بان ما قد وردت لذوي العقول ايضا في نحو قوله تع والسماء وما بناها
والارض وما طحاها ونفس وما سواها والحق ان الاول اولى وجواب ورود ما لذوي
العقول مذكور في محله احتج القايل بانها حقيقة في الخصوص بوجهين الاول ان الخصوص
متيقن من هذه الالفاظ لانها ان كانت له فقط وان كانت للعموم فهو داخل فيه وايا ما
كان فالخصوص مراد منها قطعا بخلاف العموم فهو داخل فيه وايا ما كان فان ارادته مشكوك
فيها لاحتمال ارادة الخصوص فقط فلا يكون العموم مرادا بوجه فجعلها حقيقة في المتيقن اولى
من جعلها حقيقة في المشكوك منه الثاني اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص وهو يدل على عدم تحقق العموم فلا اقل من ان يكون هو الاغلب فالعموم قليل نادر والالحاق
بالاغلب هو المعهود ولما فيه من تقليل المجاز المخالف للاصل والجواب اما عن الاول فانه اثبات
اللغة بالترجيح وهي لا تثبت الا بالنقل من اهلها كما تقدم على انه معارض بان العموم احوط
اذ من المحتمل ان يكون هو المقصود فالحمل على الخصوص مضيع لغيره مما يدخل في العموم كذا قيل

وفيه

وفيه نظر فانه انما يتم في الايجاب بحيث يحصل الاثم بترك البعض اما في الاباحة فالاحتياط
في الخصوص فتامل واما عن الثاني فبان التمسك بمثل هذه الشهرة في امثال هذه المطالب او الخفي
ماخذ سلمنا لكن نقول ذلك العام ان لم يكن مخصوصا كان نحو وهو الكذب وان كان
مخصوصا كان جزئيا فلا يفيد ان الخصوص اغلب ويرد بان هذا العام مخصوص وقد خص
منه قوله تع وهو بكل شيء عليم فيبقى شاملا لما عداه فيصدق الاغلبية والحق في الجواب
ان التخصيص بدليل يوجب ان لا يحمل على الخصوص الا مع تحققه وهو دليل المجازية
في الخصوص واما جعلها حقايق في الاغلب انما يتم لكم اذا لم يدل الدليل على خلافه
وادلتنا قد دلت على انها حقايق في العموم فيحمل عليه احتج القايل باشتراك هذه الصيغ
بانه قد استعملت في العموم تارة والخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل
في الاستعمال الحقيقة والجواب ان مطلق الاستعمال لا يوجب الحقيقة بل هو اعم منها ومن المجاز
ونحن قد بينا كونها حقايق في العموم فيكون مجازا في الخصوص اذ هو خير من الاشتراك حيث لا
دليل عليه سوى الاستعمال تتمة المفرد المعرف بلام الجنس قد اختلف في كونه من صيغ
العموم ام لا والمص قد عده منها وذهب العلامة في كتابه والفخري في محصوله وجماعة الى انه
ليس للعموم واستدل العلامة بثلثة وجوه ذكر المص في الحاشية منها وجهين الاول ان قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء كلام صحيح وليس فيه دلالة على اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه ولو
كان للعموم لدل على ذلك الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بكل واجمع والتالي باطل اذ لا يصح
ان يقال جاءني الرجل كلهم واجمعون الثالث انه لو كان للعموم لصح وصفه بالجمع وهو باطل فانه
لا يصح جاءني الرجل العلماء والفضلاء والجواب اما عن الاول فلان كونه للعموم لا ينافي حمله

علي غيره لقرينة لان اللفظ انما يحمل علي معناه الحقيقي اذا لم يكن قرينة مانعة من ارادته وهنا
القرينة متحققة فانا نعلم قطعا ان القايل غير متمكن من اكل جميع الاخباز وشرب جميع
المياه واقول الحق في الجواب عن هذا ان اللام فيه للعهد الذهني فان المراد منه بعضا
خارجيا مطابقا للمهية الكلية في الذهن كما تقول للغلام ادخل السوق فانك تريد واحدا
من الاسواق المطابق للمهية ولا كلام في عدم عموم مثله واما عن الثاني والثالث فنمنع الملازمة
ونسند بان التاكيد بكل والوصف بالجمع يجوز ان يعتبر فيهما التناسب في اللفظ اي كون
المؤكد والموصوف في صورة الجمع ليصح ذلك فان قلت هذا باطل فان الوصف يتبع
المعنى لا اللفظ اذ لو سمي جماعة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون دون الفاضل
ولو سمي رجلا بالعلماء لم يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل فليس التناسب اللفظي
معتبرا قلنا لا يرد مثل ذلك علينا فان اسم الجنس المعرف بلام الجنس انما يراد به حقيقة ذلك
الجنس وهي امر واحد لا تعدد فيه ولا كثرة تقربه نعم يدخل تحتها الحقايق الخارجية المتعدده
لكونها افرادها فنقول من حيث ان المراد به الحقيقة الواحدة اعطي حكم المفردات فلم
يجز وصفه وتاكيده بالجموع ومن حيث دخول الحقايق الخارجية تحتها اعطيت حكم
الشمول في افادتها العموم وعلي هذا فقولهم الدينار الصفر والدرهم البيض شاذ لا اعتبار
به ولهذا لا يقال جاءني الرجل القصار ون ولا الرجل المؤمنون هذا والتحقيق ان المفرد المعرف باللام
الواقع في كلام الشارع اذا لم يكن هناك عهد خارجي يحمل علي العموم لقيام القرينة كما في قوله
تع واحل الله البيع وحرم الربا وقوله عم اذا كان الماء قدر كر ونحوه وقيام القرينة
امتناع ارادة المهية بما هي هي اذ الاحكام انما تجري علي المهية باعتبار وجودها خارجا ومع

فاما

فاما ان يراد وجودها في ضمن البعض وهو مناف للحكمة اذ لا معني لتحليل بعض افراد
البيع وتحريم بعض افراد الربوا ونحو ذلك فتعين في جميع ذلك ارادة العموم وهذا معني ما قاله
المحقق في اصوله ان المفرد المعرف باللام اذا اصدر منه حكم ولم يكن ثمة معهود به فان الحكمة
قرينة حالية علي انه للاستغراق تذنيب اكثر العلماء علي ان الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
فلا يحمل عليه بل علي اقل الجمع وخالف في ذلك الجبائي وقال العمومة لنا علي ذلك ان لفظة
رجال يمكن تقسيمها الي ثلثة واربعة وخمسة فيقال جاءني رجال ثلثة او اربعة او خمسة ونحوها
فمفهوم مورد القسمة لهذه الاقسام ومورد القسمة مغاير لاقسامه فلا يكون دالا علي
شيء منها بل الدلالة واما الثلثة فتيقنة فيجب حمل اللفظ عليها للذلك احتج بانه يطلق حقيقة
علي كل واحد من مراتب الجموع محملة علي جميع المراتب حمله علي جميع حقايقه فيكون اولي
لاشتماله عليها ودفعا للترجيح بلا مرجح والجواب انه حقيقة في القدر المشترك بينها
فلا دلالة له علي شيء من تلك الاقسام مخصوصة فضلا عن ان يكون حقيقة في شيء بخصوصه
فبطلت بالاولوية فان قيل هو وان كان حقيقة في القدر المشترك لكن الحمل علي العموم حمل علي
مرتبة تدخل فيه جميع المراتب فيكون اولي قلنا حصول القدر المشترك بالحمل علي الاقل وما عداه
مؤنة زايدة بدفع ذلك لا يقال الحكم بوضعه للقدر المشترك مثبت لمدعي الخصم للزوم كونه حقيقة
في المرتبة المستغرقة كما يدعيه لانا نقول النزاع في ان الموضوع له حقيقة هل هو تلك المرتبة
بخصوصها بحيث يكون ظاهرا فيها او لا والا فلا نزاع في ان جمع الرجال المستغرقة رجال
حقيقة من حيث كونها من افراد الموضوع له قال مد ظله فصل اقل مراتب حقيقة الجمع ثلثة
لا اثنان لتبادر الزايد عليه او تحجب الاخوين للاجماع اه اقول اختلفوا في اقل ما يطلق عليه

الكلام في الجمع المنكر هل يحمل على الثلاثة او اورده مطلقا هل يحمل على العموم او على اقل الجمع قال الامام في المحصول المسألة الثالثة الجمع المنكر يحمل عندنا على اقل الجمع وهو الثلاثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل على الاستغراق ونحو ذلك من عبارات القوم محققة

صيغة الجمع على سبيل الحقيقة فالمشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة ان اقل ما يطلق عليه
الجمع حقيقة ثلثة واما اطلاقها على الاثنين فمجاز يحتاج الى قرينة تدل عليه وقيل اثنان
وعليه القاضي ابو بكر والغزالي وابو اسحق وبعض الشافعية وهنا مذهب آخر وهو انه
لا يصح اطلاق صيغ الجمع على الاثنين مجازا لا ينكر وأما الحسن فقد ذهب بعضهم انه لا نزاع
في صحة اطلاق صيغ الجمع على الاثنين وانما النزاع في انه حقيقة او مجاز ثم ان النزاع في
صيغ الجموع سالمة او مكسرة ونحوها كضماير الجمع نحو مسلمين ورجال وغيرها وليس النزاع
في لفظ ج م ع لان معناه ضم شي الى شي وهو حاصل في الاثنين ولا في نحو نحن فعلنا لانه
حقيقة في الاثنين ايضا فان العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما في المخاطب والغايب
فليس لهما حال التعبير عن انفسهما بضمير الا الاثنان بصيغة الجمع واما نحو صغت قلوبكما
فقد ذكر العضدي الايجي انه خارج عن محل النزاع وذكر غيره انه من محل النزاع وليس المراد به
القلب حقيقة ليلزم من ذلك اطلاق الجمع على الاثنين حيث ان الله لم يجعل لاحد من قلبين
في جوفه وانما المراد الميول والدواعي المختلفة وقد اطلق القلوب عليها مجازا بقرينة ان
القلب الذي هو الجارحة لا يوصف بالصغو ثم جمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال
جمعا ومن عادتهم التصرف بمثل ذلك لقرب الحال من محله والمحل من الحال وهذا هو الاظهر في
الجواب لنا على ان الاقل ثلثة لا اثنان تبادر الزايد على الاثنين الى الفهم عند اطلاق هذه
الصيغ وذلك اية الحقيقة ولا يتبادر الاثنين وهو اية المجاز كما تقدم وايضا اهل
اللغة قد فرقوا بين المثنى والمجموع وذكروا لكل منهما احكاما على حدة تختص به وتميزه
بها عن الآخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع بالواو والنون كما فرقوا بين الواحد والاثنين

ولو كان الجمع صادقا على الاثنين لجاز ان يصدق الواحد على التثنية او الجمع والمعلوم خلاف
ذلك وايضا انهم يفرقون عند الثلثة بلفظ الجمع فيقولون ثلثة رجال ولا يفرقون الاثنين
بذلك بل يقولون رجلان وذلك ظ فيما قلناه احتجوا بادلة الاول قوله تع فان كان له
اخوة فلامه السدس والمراد اخوان فصاعدا لانعقاد الاجماع على حجب الام عما
زاد على السدس بالاخوين ونحن نقول قد اطلق صيغة الجمع على الاثنين والاصل في الاطلاق
الحقيقة والجواب ان الحكم بحجب الام بالاخوين ليس مستفادا من الاية باطلاق الاخوة على
الاخوين وانما استفيد من انعقاد الاجماع على ذلك فلا يدل على مطلوبكم الثاني قوله تع
انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون فقد اطلق لفظة معكم عليهما وهو يدل على المطلوب
والجواب منع كونها لهما فقط وانما هي لهما مع فرعون فالمراد بها ثلثة سلمنا ان المراد بها
اثنان لكن الاستعمال فيها اعم من الحقيقة ونحن قد دللنا على كونه مجازا فيهما دون الثلثة فيجب
الحمل عليه الثالث قوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح في ان الاثنين اقل الجمع والجواب
من وجهين الاول ان المراد ان الاثنين فما فوقهما مما تنعقد صلوة الجماعة وتحصل فضيلتها
بهما وانه ورد في اباحة السفر للاثنين فما فوقهما في ذلك كالجماعة لانه ص كان قد نهى عن ان يسافر
الرجل وحده ويدل على ان المراد ما ذكرناه انه ص بعث لبيان احكام الشرع لا لتعليم اللغة الثاني
انا نسلم كونها جماعة حقيقة ولا نزاع في اطلاق لفظ الجمع عليهما كيف وهو بمعنى ضم شي الى غيره
وصدقه بهذا المعنى على الاثنين ظ لا مرية فيه انما النزاع والبحث في اطلاق صيغة الجمع عليهما
فهو خارج عن محل النزاع تتمة ذكر الشيخ العارف محي الدين صاحب الفتوحات المكية فيها انه
راى رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض الوقايع فسأله عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه

ثلثة وفريق الى انها اثنان فالحق نقال ع اخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع
اما جمع فرد او جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني اثنان **قال** مد ظله
فصل التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ويطلق على قصر غيره كعشرة **اقول**
التخصيص قصر العام على بعض مسمياته اي متناولاته كقصر المشركين على الحربي بعد شموله
الذمي ايضا وهو متناول لما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء
وبدل البعض او لم يرد به الا بعض مسمياته كما في غير ذلك وقد يطلق التخصيص على قصر
اللفظ على بعض ما يتناوله وان لم يكن اللفظ عاما كما في العشرة المقصورة على خمسة بالاستثناء
ونحوه فانه لا يتوهم ان العشرة قد خصصت وكما في قصر المعهود نحو المسلمين المعهود بجماعة
اذا قصر على بعضهم باستثناء او نحوه وفي الحاشية والضابط ان كلما صح تاكيده بكل يصح
تخصيصه وما لا فلا كذا قيل واورد عليه نحو ما رأيت احدا فانه يخصص ولا يوكد ونحو اكلت
الرغيف فانه يوكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم عمومه انتهى وحاصل ما ذكروه من
الضابط ان ما يوكد بكل يكون ذا اجزاء يمكن افتراقها حسا او حكما فيمكن القصر على بعضها
وما ليس كذلك لا يمكن فيه واما الاعتراض الاول فوارد عليهم لعدم صحة التاكيد فيه واما الثاني
فيمكن ان يقال ان المراد من قولهم كلما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه باحد المعنيين المذكورين
للتخصيص والرغيف مما يصح تحقق التخصيص فيه بالمعنى الثاني وهو كاف وليس المراد كلما صح
تاكيده بكل ولا يصح تخصيصها الا بالمعنى الثاني فقط **قال** مد ظله وهو اما متصل
وهو الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل او منفصل وهو بغيرها
اقول المخصص اما ان لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره او يستقل والاول

المتصل

المتصل والثاني المنفصل والمتصل اما شرط نحو اكرم القوم ان دخلوا الدار او صفة نحو اكرم
الرجال العلماء او غاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا او بدل بعض نحو اكرم الناس العرب منهم
او استثناء متصل عن المنقطع فانه ليس فيه اخراج فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج
بعض مسميات العام اصلا فلا تخصيص فيه بوجه وبعضهم لم يذكر بدل البعض من المخصصات
والحق انه منها ثم ان هذه المخصصات منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية فانهما
يخرجان المذكور بعد حرفيهما وبعضها ما يخرج غير المذكور كالشرط والبدل والصفة
واما المنفصل فقد يكون ملفوظا نحو قولك جاءني القوم ثم تقول لم يجي زيد وقد يكون
معلوما بالعقل نحو خالق كل شيء المخصوص بما عداه تع واعلم ان التخصيص بكلا الاطلاقين
قد يحصل بهذه الاشياء المذكورة كما يدل عليه كلام القوم وقد صرح بذلك المص في الحاشية
تكميل العام المخصص بعد التخصيص مجاز في الباقي عند الاكثر من الاصوليين وسيأتي تحقيقه
في كلام المص اشارة الى القول به وقالت الحنابلة حقيقة وقيل ان كان الباقي غير منحصر
فالحقيقة والا فمجاز وهو مذهب ابي بكر الرازي وقيل حقيقة ان خص بمتصل والا فمجاز وهو مذهب
العلامة بيب والفخري في المحصول وعليه ابو الحسين وهو غير بعيد لان الاولين قالوا ان العام
حقيقة في جميع ما يتناوله بالاطلاق وبعد التخصيص ليس المراد منه الجميع فيكون مجازا
او مشتركا لو كان الباقي مرادا بوضع واستعمال ثان غير الاول وليس كذلك فانه مراد بالوضع
الاول والاستعمال الاول غايته انه طرأ عليه عدم ارادة المخرج من المجموع ومثله ليس بالمشترك
لاحتياجه الى وضع آخر وليس بالمجاز لاحتياجه الى استعمال آخر بالنظر الى المعنى المجازي كما لا
يخفى وقد يجاب عنه بانا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله لما تناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول

نحو اقتل المشركين الا الذمي واحترزنا بالمتصل عن

مازاد عليه من معنى الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فتامل

العلامة واتباعه احتجوا بان العام بعد انضمام المتصل كالشرط والصفة والاستثناء

غير متناول للافراد المخرجة بل المجموع دال على الباقي لان العام وحده لو دل على الباقي

لم يكن للمخصص فايدة فهو وحده يدل على جميع الافراد وبانضمام المتصل المختص بالباقي

ولا يتناول غيره بهذا الاطلاق وهو الحقيقة ورد بان المركب لم يوضع ودفعه بان المركب

موضوع بمعنى ان اجزاءه موضوعة لاجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع المجموع فان قيل

الكلام في نفس العام وحده وظاهر انه مجاز في البعض وان اعتبرت حاله بالنظر الى القرينة

فنقول كل مجاز بالنظر اليه مع قرينة ظاهر في معناه المجازي قلنا هو كذلك ويفرقون بين المتصل

والمنفصل فيجعلون المتصل كجزء اللفظ فكان المجموع لفظ وضع بازاء معنى بخلاف

المنفصل فتامل قال ويجوز في الاخيرين الى الواحد وفي غيرها بمتصل او منفصل

في محصور قليل الى اثنين اقول اختلفوا في العدد الذي يجب انتهاء

التخصيص اليه على اقوال الاول جوازه الى الواحد مطلقا ذهب اليه السيد المرتضى والشيخ

وابن زهرة وكثير من العامة الثاني الى اثنين الثالث الى ثلثة والرابع الى اقل الجمع وهو اثنان

عند الاول وثلثة عند الثالث والرابع وعليه الاكثر انه يجب بقاء جمع يقرب من مدلول العام وهو

اختيار المحقق الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره المص هنا وحاصله ان التخصيص ان

كان باستثناء او بدل بعض جاز الى الواحد وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية

او كان بمنفصل في عدد محصور قليل فانه يجوز التخصيص الى اثنين كقولك اكرم بني تميم ان

كانوا طوالا او اكرم الناس العلماء او الى ان يعلموا او قتلت كل زنديق وهم ثلثة وقد قتلت

يجب

منهم اثنين وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور لكنه كثير فانه يجب هناك

ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام والحق عندي ما اختاره المحقق من اعتبار بقاء

جمع يقرب منه مدلول العام مطلقا لنا على ذلك ان من قال رايت كل في البلد ثم من الرايين

بواحد او اثنين او ثلثة او قال اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالاف وقد اكل واحدة

او اثنين او ثلثة او قال اخذت كل الدراهم والماخوذ واحد واثنان او ثلثة فانه يعد

لاغيا في قوله مخطيا عند اهل اللسان معيبا عليه فيما بينهم وهو دليل عدم الصحة بخلاف

ما لو اريد من اللفظ كثرة تقرب من مدلوله فانه يجوز قطعا احتج المجوزون الى الواحد بوجهين

الاول انه بعد التخصيص استعماله في غير موضوعه ولا اولوية لاحد كم انتهى بجوازه الى البعض دون

دون البعض بحكم الثاني قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس

الاول نعيم بن مسعود وحده باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة

والجواب عن الاول بمنع عدم الاولوية فان القرب من الموضوع له مرجح يحصل به الاولوية كذا

اجيب وفيه نظر اذ غايته ارجحية الاكثر على الاقل لا امتناع ارادة الاقل وهو المطلوب والحق

في الجواب ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي باعتراف الخصم وبما بيناه سابقا فح فلا

بد من العلاقة المصححة للتجويز وهي منتفية فيما عدا الاكثر فان قيل ظاهر ان كل واحد من الافراد بعض

مدلول العام فح فالعلاقة بالنسبة الى الكل واحد هي استعمال الكل في الجزء فكيف يحكم بانتفائها

على تقدير استعماله في الاقل قلنا مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد كما بيناه فح فالمصحح

للتجوز ليس علاقة الكل والجزء لانتفائها بل هي علاقة اخرى وهي على ذلك التقدير هي المشابهة اعني

الاشتراك في صفة الكثرة وظاهر انها غير متحققة في الاقل فلا يثبت فيه الحكم والجواب عن الثاني

القرينة الدالة عليه وهو يثبت المطلوب

اي الجواز الى الواحد مع القرينة

انه غير عام بل معهود فيكون خارجاً عما نحن فيه لان الكلام في تخصيص العام ويرده المص في الحاشية
بان النزاع في التخصيص بكلا الاطلاقين لا في تخصيص العام فقط يندفع دليلهم بما ذكرتم
لانه من المتنازع فيه ايضاً قلت ويرده ايضاً انه اذا جاز اطلاق العام على الواحد لقرينة
فليجز تخصيصه كذلك مع القرينة فلا يتم القول بامتناع ارادة الواحد مع القرينة ويمكن
الجواب بمنع صحة الاطلاق في مثل ذلك على الواحد وينقل اتفاق المفسرين انما بعث بخبر الواحد
غير العدد وهو لا يثبت حكماً واستدل اصحاب المذهب الثاني والثالث بان اقل الجمع ثلثة
او اثنان ودفعه ظاهر فان الكلام في اقل مرتبة يخص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها
الجمع وقد تبين انه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز تحقق احدهما بدون الآخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتاً للآخر **قال** فصل العام المخصص بمعين حجة في الباقي والمخالف
خمسة اقوال امثلها في اقل الجمع **اقول** العام المخصص ان خص بمبهم كان يقول
اقتلوا المشركين الا بعضهم او هذا العام مخصوص فليس بحجة اجماعاً لان كل واحد من الافراد
اذا فرض جاز ان يكون خارجاً فلا يقطع بكونه معمولاً في شيء منها فلا يتحقق حجيته بالنظر الى
الشيء منها وان خص بمعين كان يقول اقتلوا المشركين الا الذمي فاصحابنا الامامية متفقون
على كونه حجة في الباقي والعامة مختلفون في ذلك على خمسة اقوال الاول انه ليس بحجة مطلقاً
وذهب اليه عيسى بن ابان وابو ثور الثاني ان العام ان خص بمتصل فهو حجة وان خص بمنفصل
فلا وهو قول محمد بن شجاع البلخي وابي الحسن الكرخي الثالث ان العام ان كان منبئاً عما
يجب قبل وقوع التخصيص بحيث يدل عليه وينتقل الذهن منه اليه كالمشركين بالنسبة الى الحربي
فان الذهن ينتقل منه اليه لكونه من افراده فهو حجة فيه بعد التخصيص وان لم يكن كذلك كالسارق

المخصص

لا يرك من حرز ذمة يشتمل على العام لكان المراد من الكلام غير متوقف على بيان

المخصص بمن سرق ربع دينار فصاعداً فان العام لا يدل على ذلك ولا ينتقل الذهن اليه
ما لم يبينه الشارع على التفصيل فليس بحجة وهو قول ابي عبد الله البصري الرابع ان العام
ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان كاقتلوا المشركين قبل اخراج الذمي فهو حجة
بعده والا فلا كاقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض فانه مفتقر الى بيان متعلقه ولذا
بينه النبي صلعم بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا مذهب عبد الجبار الخامس انه حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة وهو اقوى مما تقدم وان كان مردوداً ايضاً كما ستعرف لنا على كونه حجة في
الباقي ان الحكم الثابت للعام قبل التخصيص كان ثابتاً للباقي والاصل بقاؤه لما كان من التناول
وثبوت الحكم وتوجه آخر قبل التخصيص حجة في كل واحد فيبقى حجة حتى يظهر المعارض
ولم يظهر الا في القدر المخرج فيبقى حجة حتى في الباقي بلا معارض فيعمل عليه وتوجه آخر المقتضي
لثبوت الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بعده والمعارض الموجود لا يصلح مانعاً
فيثبت الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت فلانه اللفظ الدال على
ثبوت الحكم في الافراد اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الكل دال على ثبوته في الباقي
فالمقتضي لثبوت الحكم منها ثابت بعد التخصيص واما ان المعارض لا يصلح مانعاً فلانه بيان ان الحكم
غير ثابت في الافراد المخرجة وعدم ثبوته منها لا ينافي الثبوت في غيرها ولنا ايضاً احتجاج السلف
بالعام المخصص في ثبوت الحكم للتالي كما احتجت فاطمة بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم
مع انه خص منه الكافر والقاتل واحتج بقوله تع واحل الله البيع مع انه خص منه الربوا وا
ستدل امير المؤمنين ع على الجمع بين الاختين في الملك لقوله تع او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص
بالبنت والاخت الى غير ذلك مما شاع وذاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على وجوب الاحتجاج

به ولنا ايضاً لا نقطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ثم قال لا تكرم زيداً وترك اكرام جميعهم عدّ في العرف عاصياً
مستحقاً للذم عند العقلاء للمخالفة وهو دليل ظهور ارادة الباقي منه وهو المطلوب وقد
استدل العلامة والمغربي على ذلك بان دلالة العام على الافراد كالباقي بعد التخصيص لو
يتوقف على دلالته على الافراد الاخر كالمقدار المخرج واذا لم يتوقف الدلالة الاولى على
الثانية فلا يلزم من زوال الثانية زوال الاولى وح فيكون اللفظ دالاً على الباقي
فيكون حجة فيه لوجود المقتضي وانتفاء المانع وانما قلنا ان الدلالة الاولى لا تتوقف
على الثانية لانها لو توقفت عليها فاما ان يتوقف الثانية عليها ايضاً او لا يتوقف فان توقفت
لزم التحكم لاستواء نسبة العام الى الافراد حيث ان كلاً منها بعض منه ومدلول
الضمني له من غير فرق واذا كان نسبة اللفظ اليها على السواء فلا معنى لكون دلالته على
البعض متوقفة على الاخر فيه دون العكس اذ هو محض تحكم والجواب باختيار الشق
الاول قوله هو الدور قلنا ليس هو دور تقدم وسبق حتى يكون محذوراً بل دور معيه
كالمتضايفين المتوقف كل منهما على الاخر وكاللبنتين المتساندتين ولا محذور في مثله فان قيل
ليس هذا دور معية فانه يوجب ان يتوقف تعقل كل منهما على الاخر كالابوة والبنوة
المتضايفين فان تعقل كون هذا ابنا لزيد يتوقف على تعقل كون زيد اباً له وهنا ليس كذلك
اذ تعقل الدلالة على الباقي لا يتوقف على تعقل الدلالة على المخرج كما هو ظاهر فلو توقف
كل منهما على الاخر كان دور سبق قلنا دور المعية لا يقتضي الا ان يكون كل منهما مع الاخر
وكونهما هنا كذلك ظاهر غير خفي واما معية تعلقها فليس بلازمة في المعية وان حصل في
بعض المواد القايل بانه ليس بحجة بعد التخصيص مطلقاً استدل بان الحقيقة غير مرادة مطلقاً

والمجازات

والمجازات متعددة فكان اللفظ مجملاً فيها متردداً بينها فلا يحمل على شيء منها لعدم
الاولوية والباقي احدها فلا يكون حجة فيه والجواب بمنع عدم الاولوية في المجازات
فان ذلك انما يكون لو كانت متساوية ولا تعين لاحدها وليس هنا كذلك فانا قد اقمنا
الدليل على ان الباقي متعين للحمل عليه فيكون حجة فيه فقط القايل بانه حجة في اقل الجمع
اقل الجمع فيحمل عليه والجواب الجواب وفي الحاشية الضمير في قالوا ان رجع الى القايلين بالحجية في
اقل الجمع كما هو الظ فالجملتان المتعاطفتان بالواو دليل واحد وان رجع الى المخالفين بارادة
اوليك مع القايلين بانه ليس بحجة اصلاً فهما دليلان لكل دليل انتهى وانما حكم بان الظ
هو الاول لانه لم يبين مذاهب المخالف الا كذلك ويكون مجموع الكلام منطبقاً على الدليل
من غير حذف كما هو على تقدير كونه دليلين ثم انه على تقدير الكلام دليلين يكون قوله والمحقق
اقل الجمع دليل القايل بالحجية في اقل الجمع على ان يكون احد المقدمتين محذوفة اكتفاءً عنها
بما نقلتها واما القايل بانه حجة ان خص بالمتصل فقد قال ان المتصل كالجزء من الشيء والمجموع
كالشيء الواحد فلا يكون ابطالاً لانعقاد المنفصل وهو الدفع وكذا حال ادلة غيرها من المجازات

قال مقتضى السبب لا يخصص العام جواباً او غيره كبير صاع وشاه ميمونة لقيام
المقتضي **اقول** اختلفوا في ان خصوص السبب هل هو صالح لتخصيص العام ام لا وتفصيل
المقام ان اللفظ الوارد بعد السؤال او حادثة ان كان غير مستقل بنفسه الدالة كقوله عم
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فلا امر يرجع الى
العرف كقولك لا اكل في جواب من قال كل عندي او كان مستقلاً مساوياً للسؤال كما لو قيل
واعلى المجامع في نهار رمضان فيجاب على المجامع في نهار رمضان الكفارة ففي هذه المواضع يتبع

نقدمه في العموم والخصوص بلا اشكال وخلاف واما المستقل الاعم من السؤال عنه وعن غيره
كما سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال المخصوص بالماء وهذا
شامل الحكم اخر وهو حل ميتة البحر فلا اشكال في عمومه لانه حكم مبتدأ لا معارض له واما
المستقل الاخص من الجواب فيشترط في صحة الجواب به ان يكون فيه تنبيه على غير المذكور كما لو
سئل ان في الخيل زكوة فنقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان في
ثبوت الزكوة في الذكور تنبيه على ثبوتها في الاناث حيث انها محل النمو والزيادة وكذا
في انتفائها من الاناث تنبيه على انتفائها في الذكور ويشترط ايضا ان يكون السائل من اهل
الاجتهاد وان يتسع الوقت بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به والا لم يجز الجواب
اذا عرفت هذا فنقول النزاع انما هو فيما اتى عام مستقل بنفسه على سبب خاص سواء
كان ذلك العام جوابا عن ذلك السبب الخاص كقوله صلى الله عليه وآله لما سئل عن بئر بضاعة خلق
الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او غير جواب كما روي انه عليه السلام مر
بشاة ميمونة قال ايما اهاب دبغ في طهورية كل ماء وطهر كل اهاب او المعتبر خصوص السبب فلا
يتمسك بغيره فالمشهور وعليه الجمهور من المجتهدين المحققين بان المعتبر عموم اللفظ وخصوص
السبب لا دخل له ولا عبرة به وذهب الشافعي في احد قوليه وجماعة الى خلاف ذلك وان المعتبر
خصوص السبب لنا على ذلك ان المقتضي للعمل بالعموم قائم والعارض الموجود لا يصلح مانعا
فوجب المصير الى العموم اما الاولى فلان المقتضي للعمل بالعموم وهو اللفظ الموضوع له متحقق واما
الثانية فلانه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب ولان السبب لا يخرج اللفظ عن صيغته
التي خرجت عنها كان دليلا فانا نقطع بان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ

العام

فهل المعتبر عموم اللفظ فيتمسك به في طهورية كل ماء وطهارة كل اهاب

العام على عمومه ولا تخصوه بخصوص السبب كان جائزا والعلم بذلك ضروري ولنا
ايضا ان الائمة قد اكثروا احتجاجها بالعمومات التي اسبابها خاصة من ذلك انهم عملوا باية السرقة
على العموم وانها نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على اختلاف الروايتين وعملوا
باية الظهار مع انها نزلت في سلمة بن صخر وعملوا باية اللعان مع انها نزلت في هلال بن
امية ونحو ذلك من العمومات التي اسبابها خاصة وتكرر ذلك من الصحابة والتابعين وشاع
وذاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على العمل بالعام استدل الخصم باربعة ادلة الاول
انه لو كان اللفظ عاما في السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه واخراجه منه بالاجتهاد كما يجوز
التخصيص في غيره حتى انه كان يجوز في المثال الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة واهاب الشاة
وهو متفق على فساده الثاني انه لو كان اللفظ عاما في السبب وغيره لكان حينئذ الينا سواء
فلا يكون للسبب مزية على غيره فكان نقله وضبطه بلا فايدة ومن هو ربط فانهم بالغوا في نقله
وضبطه وتدوينه واختلفوا فيه نفسه ونحو ذلك مما يدل على شدة الاعتناء به وليس ذلك
الا لكون العام خاصا به الثالث انه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب
والسؤال حيث ان السؤال خاص والجواب عام شامل له ولغيره وهو مما يجب نفي مثله عن الشارع
الرابع انه قد وقع الاتفاق منا ومنكم على ان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد
عندي فانه لا يحنث بكل تغد وانما يحنث بالتغدي عنده فقط حتى لو تغدى عند غيره لم
يكن حانثا ولو كان عاما للسبب وغيره حصل الحنث بكل تغد يقع منه الجواب عن الاول فنمنع
الملازمة فان اخراجه بالاجتهاد انما يتم لو لم يكن مقطوعا بدخوله في الارادة من هذا العام
فاما قطعنا بارادة دخوله فيه وهو مانع عن اخراجه بالاجتهاد ولا استبعاد في ان يدل

الاهاب بكسر الهمزة ككتاب الجلد مطلقا او ما لم يدبغ

الدليل علي تعين بعض افراد اللفظ حتي يصير اللفظ بالنظر اليها كالنص وفي غيرها ظاهرا
فان قيل يمكن منع بطلان التالي فان ابا حنيفه قد اخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله
الولد للفراش وهو وارد في الامة المستفرشة ولم يمنع من اخراجه بالاجتهاد قلنا دفعه ظاهر لان السبب
هو الامة المستفرشة المخصوصة لا مطلقا وظاهر انه لم يخرجها الا بخلاف صريح الشرع وانما اخرج غيرها
بالاجتهاد واما الجواب عن الثاني فبمنع انتفاء الفايده والثمرة كيف ومعرفته بحصول القطع بدخوله
وعدم جواز تخصيصه بالاجتهاد والاطلاع علي اسباب النزول والسير والقصص واتساع
علم الشريعه ونحو ذلك اعظم فايده وايم ثمرة علي ان نفس معرفته فايدة كما لا يخفي واما عن الثالث
فبمنع الملازمه فان مطابقة الجواب للسوال ليس الا افادة مقتضاه وحصول الزياده علي ذلك لا
يرفع المطابقه فان قلت ترك الزياده يحصل به تمام المطابقه قلت المحافظة علي الاحكام الشرعيه
اولي من اللفظيه علي ان الاولي من جهة قد يترك لرعاية جهات واما عن الرابع فبان العرف قد
جري فيه علي النحو الخاص وهو ارادة المقيد من المطلق فسبب الحنث بالتغدي عنده فقط
لا عند غيره وانما هو العرف والتخلف لمانع لا يقدح فيما ذكرناه من الدليل الا فيما فيه عما لا يتحقق فيه
المانع **قال** — فتخصص السنة بمثلها والاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر
اقول — التخصيص اما ان يتعلق بالسنة او بالكتاب فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون
المخصص لها السنة ايضا او الكتاب ~~فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون المخصص لها السنة ايضا~~
او الكتاب او الاجماع ولا خلاف بين علمائنا في تخصيصها بذلك وهو اختيار المحققين من العلماء
ويدل عليه في الاول وقوعه في مواضع عديده منها قوله عليه السلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقه
فانه مخصص لقوله عليه السلم فيما سقت السماء العشر اذ هو يتناول الخمسة الاوسق وما دونها والحجاج

يكون القران تبيانا لكل شيء فلا يكون السنة بيانا ضعيف اذ لا اشكال في اجتماع
المبينات فانها معرفات لا موثرات علي ان البيان بالسنة في الحقيقة بيان القران
واعلم ان عبارة المص يمكن حملها علي ان السنة في الحقيقة تخصص بمثلها اي الاحاد
والمتواتره لكن يبقي قسمان للقران لا تشملهما العبارة احدهما تخصيص المتواتر والاحاد
تخصيص المتواتر بالاحاد وكان عدم التعرض للاول لانه مما يلزم القول به ممن قال بتخصيص
السنة بمثلها كما هو ظاهر والثاني للتوقف فيه ويدل علي الحكم الثاني اعني تخصيص السنة
بالكتاب وقوعه ايضا في مواضع ولم يتعرض المص لهذا القسم لظهوره وكذا القول في الثاني
اعني تخصيص السنة بالاجماع بل نقل الامدي وغيره من علماء الاصول انه لا خلاف فيه بين الاصوليين
ومعني ذلك ان ينعقد الاجماع علي ان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا مطلقا وان كان
الثاني وهو ان يتعلق التخصيص بالكتاب فلا يخلو من ان يكون المخصص له الاجماع او الكتاب
او السنه فالاول لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد وقع كثيرا كما خص قوله تع في حق القاذفين
فاجلدوهم ثمانين جلده بالاجماع علي انه في حق الاحرار وكما خص اية الارث بالاجماع علي
ان العبد لا يرث ونحو ذلك والثاني لا خلاف فيه بين اصحابنا وعليه المحققون من العامه خلافا
لبعض الظاهريه ويدل عليه وقوعه كثيرا فان قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
مخصص لقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في الحامل والحايل فخص بالحايل
واحتجاجهم بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان المراد من اللفظ فيجب ان يكون
بالسنة ضعيف فاولا للمعارضه بقوله تع في صفة القران تبيانا لكل شيء وثانيا بان مبني البيان
منه ان يكون جري علي لسانه ولا شك ان تلاوة الاية المخصصه بيان والتلاوة مستنده

وثالثاً بان بيانه عن مختص بالمشيئة مع ورود المخصص لا يكون مشتبهاً فلا يندرج تحت ما
فوض اليه واما الثالث اعني تخصيص اية الارث بقوله ع القاتل لا يرث المخصصة بالآحاد
على العمل بها فقد اختلف علماء الاصول منا ومن العامة على خمسة اقوال الاول عدم جوازه
مطلقاً وقد نقله المحقق عن ابي جعفر الطوسي وجماعة من الاصحاب الثاني جوازه مطلقاً ذهب اليه
العلامة وجماعة من اصحابنا والعامة الثالث جوازه ان خص الكتاب العام بقاطع متصل
او منفصل والا فلا ذهب اليه عيسى بن ابان من المخالفين الرابع جواز التخصيص به ان كان
الكتاب العام قد خص بدليل منفصل قبله قطعي او ظني يقرب منه القطعي كالعقل والعادة
ونحوهما كالخبر المشهور ذهب اليه الكرخي من الحنفية الخامس الوقف الى ان يظهر دليل من خارج
فيصار اليه وذهب ابو بكر واختاره المحقق من اصحابنا وان خلا منه في المأخذ كما سيجيء بيانه
الثاني اسمع ويفهم من المص الميل اليه احتج المانع مطلقاً بدليلين الاول ان خبر الواحد وان احتج
كان خاصاً ظني والكتاب قطعي والظني لا يعارض القطعي لاضمحلاله به فيلغو اعتباره الثاني
ان خبر الواحد لو جاز التخصيص به لجاز نسخ الكتاب به والتالي باطل اما الاولى فلان النسخ نوع من
التخصيص فانه تخصيص بالازمان حيث يقطع الزمان المستمر من استمراره في الحكم فاذا جاز التخصيص
بخبر الواحد لم يكن عليه الا اولوية تخصيص العام على ما الخاص وهي قايمة في النسخ واما الثانية
فللاجماع على عدم جواز النسخ به والجواب اما عن الاول فبان الكتاب ليس قطعياً مطلقاً بل ١٧ انه
قطعي المتن فقط اما التخصيص انما وقع في الدلالة لانه دفعها في بعض الموارد ودلالته ظنية وح فلا
يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بظني آخر ولا محذور فيه وبوجه آخر عام الكتاب
وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة فصار لكل منهما قوة من وجه تساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما

ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه

فان قيل

فان قيل دلالة الجمع بعضها الخبر احض ظنية لاحتمال المجاز قلنا المراد القطعية في استغراق الافراد
وبعضها ولا شك ان العام ظني في ذلك لاحتمال التخصيص في كل من الافراد بخلاف خبر الواحد
فان قيل القول بالتخصيص مقتض لرجحان الخاص وهو ينافي التعادل قلنا ذلك بحسب الذات
والرجحان بزايد وهو ان الاصل اعمال الدليلين هذا وقد يجاب عن اصل الدليل بمنع ان القطعي
يرتفع بالظني كيف والبراءة الاصلية قبل ورود السمع مقطوع بها وترتفع مع ورود الخبر الظني
وماء البحر مقطوع بطهارته اذا حصل في كوز ويرتفع مع اخبار العدل بالنجاسة ونحو ذلك واما عن
الثاني فبان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص ولولاه لحكمنا بجوازه
ايضاً على ان بينهما مع قطع النظر عن الاجماع فرقاً ظاهراً وهو ان التخصيص دفع عن بعض موارد
العام والنسخ رفع للكل والاول اهون من الثاني ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره
في القوي هذا وبقي الحجج على المنع بما اشتهر عن قوله ع اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا به عرض الحائط وبهذا استدل
الشيخ في كتاب العدة على المنع من تخصيص الكتاب بالآحاد ولا يرد المتواتر لخروجه بالاجماع
قلت فقد يجاب عن ذلك بان المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب ما يشك فيه اي لا يقطع
ولا يظن كونه عنهم ع وح لخروج المتواتر بل خبر العدل الواحد وهذا وان كان استفادته من
المنطوق غير صحيحة الا انه يجب المصير اليه جمعاً بين الادلة وقد استدل المص في الحاشية
من قبل المانعين بدليل آخر وهو قوله تع فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولو الالباب بيانه انه تع مدح المتبعين لاحسن القول
وحصر الهداية فيهم وهو يدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القرآن احسن من خبر الواحد فيجب

اتباعه وطرح خبر الواحد اذا خالفه وفيه نظر اذ للخصم ان يقول ان الاحسن هو المجموع فيجب
اتباعه فان قيل المستفاد من الآية ان الاحسن هو اتباع احسن القولين او الاقوال لا المجموع
قلنا نعم فان اللام في القول للجنس واحسن جنس القول هو اتباع المجموع اذ الكتاب
حسن بالاضافة الى خبر الواحد والمجموع حسن بالاضافة الى الكتاب وحده فان قيل
هما متخالفان فلا يمكن اتباع المجموع قلنا اتباع المجموع يحصل بالتخصيص لان فيه اعمالهما
فان قيل لا شك في طرح عموم الكتاب وهو غير اتباعه قلنا هو اتباع بملاحظة اعمال
الدليل احتج المجيزون بان خبر الواحد دليل كما بينا سابقا وقد عارضه دليل اخر هو عموم الكتاب
فالعمل بالدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما ولا شك انه مع العمل بالعموم يلزم
الغاء الخاص بالمرة بخلاف تقديم الخاص فانه يوجب اعمالهما فيتعين لما تقدم احتج المفصلون
بان خاص الخبر ظني وعام الكتاب قطعي فلا يعارض الاول الثاني لاضمحلاله في مقابلة
فيسقط اعتباره الا ان يضعف العام وهو عند ابن ابان بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الكرخي بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل عنده مجاز دون
المتصل ومع ضعفه يرتفع مانع القطع ويصير ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني وفيه نظر لما
عرفت من ان التخصيص في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيها قطعية المتن احتج الواقفون بان
كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر كما بيناه فحصل التعارض بينهما ولا مرجح فوجب الوقف
والجواب ان المرجح للعمل بالخبر حاصل وهو اعمال الدليلين فيجب المصير اليه اما المحقق فقد بنى
قوله بالوقف على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق نظرا الى ان الدلالة القرآنية سقط
وجوب العمل به ونحن قد بينا حجيته على الاطلاق فلا يتم ما ذكره ومما ذكرنا يظهر ان القول

على حجيته انما هي الاجماع على
استعماله فما لم يوجد عليه دلالة
فاذا لو جدت الدلالة م ح

بجواز

بجواز التخصيص به مطلقا هو الاقرب وان ما اختاره المص من التوقف كالمحقق عري واضح
بعد اختياره العمل بخبر الواحد مطلقا فتامل المقام **قال** فصل اذا تنافى العام
والخاص وتقارنا بني عليه **اقول** اذا ورد عام وخاص وتنافيا بان
يكون العام بعمومه دالا على شمول الحكم بجميع الافراد والخاص دالا على خروج بعض تلك
الافراد فلا يخلو من ان يقترنا او يتقدم العام او الخاص او يجهل التاريخ فهذه احتمالات اربعة
لا مزيد عليها الاول ان يقترنا بان يردا في زمان واحد والمشهور بين محققي الاصوليين
بناء العام على الخاص ومعنى بنائه عليه تخصيصه به وجعله بيانا لما المراد منه
وذهب بعض الحنفية الى ان حكمه حكم مجهول التاريخ فيكون العام معمولا به فيما عدا
مورد الخاص بخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورد الخاص وهو قول ضعيف
لا يلتفت اليه الثاني ان يتقدم العام على الخاص وحينئذ فورود الخاص اما ان يكون
بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فان كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام
كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله الخاص من العام والعام منسوخا منه في ذلك القدر
معمولا به في الافراد الباقية في المستقبل اتفاقا وانما لم يحمل على التخصيص لان بيان المراد
المتكلم من العام الوارد قبل وتاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع بخلاف النسخ فانه وان
كان بيانا الا انه بيان لمراد المتكلم بعد ذلك الوقت فلا يلزم المحذور المذكور وان كان
وروده قبل حضور وقت العمل بالعام فان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب والا فالاصح
عندنا على ما سنبينه ان شاء الله تعالى كان مخصصا للعام وبيانا له كالاول وان منعنا من تاخيره
احتمل ان يكون نسخا وهو قول من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل ويحتمل رده وهو قول من منع النسخ

تناولاً م

كذلك الثالث ان يتقدم الخاص على العام وقد اختلف فيه فذهب المحقق والعلامة
واكثر علماء الجمهور الى بناء العام على الخاص وتخصيصه به واختاره المص كما يشعر به
تصدير الدليل بقوله لنا وهو الحق وذهب السيد المرتضى وابن زهره ونقل عن المحقق
الشيخ الى ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم قلت ورود العام بعد الخاص قد يكون
قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد يكون بعده فان كان الاول فالقائل بعدم جواز
النسخ قبل حضور الوقت يلزمه القول بتخصيص مثل ذلك والمرتضى قدس سره هذا
مذهبه قيل به القول بالتخصيص فلا نزاع معه الا في القسم الثاني واما من قال بجواز
النسخ قبل حضور الوقت وخالفنا في التخصيص فالنزاع معه مطلقا لنا على
التخصيص ان تقديم العام وابقاءه على عمومه يوجب الغاء الخاص وطرحه او نسخه ورفع
حكمه الثابت وذلك موجب لابطاله بالكلية واما تقديم الخاص فلا يوجب الا التجوز في
العام وحمله على غير موارد الخاص من غير ان يكون هناك الغاء او رفع حكم ولا ان
ذلك هين بالنسبة الى ذينك المحذورين لما فيه من اعمال الدليلين ولو بوجه فكان
اولى بالترجيح من الغاء احدهما وطرحه بالكلية فيجب المصير اليه لا يقال العمل بالعام
يقتضي النسخ وهو تخصيص في الازمان كما اشرنا اليه سابقا وليس التخصيص في اعيان
العام باولى من تخصيص في ازمان الخاص لانا نقول لا مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص
بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد التسمية بالتخصيص لا يقتضي المساواة كيف
والتخصيص قد بلغ في الشهرة حتى قيل ما من عام الا وقد خص ويستدل على المطلوب بان عدم
التخصيص بالمتقدم يوجب بطلان القاطع بالمحتمل والتالي بط اما الاولى فلان دلالة الخاص

على ما يتناوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ارادة المخصوص فاذا كان
الخاص منسوخا بالعام لزم ابطاله بالمحتمل واما الثانية فلان العقل يقتضي بقبحه
اوليا وفيه نظر فانه انما يتم في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة
عموم ليكون قطعي الدلالة اما لو كان له جهة عموم لم يتم كونه قطعيا فلينا مل احتج القائل
اقتل المشركين بعد قوله ص بالنسخ بوجهين بعجرى للالفاظ الخاصة في تناولها لاحادها فان قوله لا تقتل زيدا المشرك
بمنزلة قوله اقتل زيدا المشرك وعمروا المشرك وهكذا الى ان يأتي على جميع الافراد وهو اختصار
لذكر المطول ولا شك ان الثاني ناسخ لما تقدمه فكذا الاول لانه في معناه الثاني ان التخصيص
بيان للعام حيث انه يبين الافراد منه من غيرها والبيان لا يتقدم على المبين والجواب عن
الاول بالمنع من تساويهما كيف دخول زيد في الحكم في الاول من حيث النصوصية عليه
وليست النصوصية كالعموم فيصار الى التخصيص في الاول نظرا الى احتمال ان يراد من العام ما سوى
زيد بقرينة سبق بيان حكمه وان يراد منه شموله اليه ايضا فيكون ناسخا فيتعارضان ويرجح
التخصيص اغلب واكثر من النسخ والالحاق بالاغلب اولى وعن الثاني ان اردت بعدم تقدم
البيان ان ذات ما هو بيان لا يتقدم على ذات ما هو مبين به فهم اذ لا استبعاد في ان يكون كلام
بيانا لما يرد من كلام آخر وان اردت به انه مع وصف البيانية لا يتقدم فهم ولا يلزم منه لانا
نقول ان وصف البيانية انما يحصل له ورود العام المبين به فربما استدل على ذلك بما روي عن ابن
عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وظاهر ان العام اذا كان متاخرا كان احدث فوجب
الاخذ به وجوابه ان الاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها
فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين ادلتنا وبين هذا او نخصه بما اذا كان المتاخر

خاصا او مساويا لا مطلقا على ان قول ابن عباس وحده ليس بحجة في مثل ذلك الرابع ان يجهل
التاريخ فلا يحصل علم بتقدم احدهما والمشهور بين اصحابنا واكثر العامة ان حكم المقارن
في وجوب بناء العام عليه وتخصيصه به وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فاوجبوا التوقف
في ورود الخاص من العام حتى يظهر حكمه اما بان التاريخ او يستبين ما يترجح به احدهما
وهكذا حكم المقارن عندهم كما اشرنا اليه لنا ان المجهول لا يخلو من ان يكون مقدما او مؤخرا
او مقارنا ونحن قد اثبتنا تخصيص العام وبناءه على الخاص مع كل منها فعند الجهل يكون
الحكم ايضا كذلك اذ لا يخرج حاله في الواقع عن احدها فان قيل يحتمل ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام وح فلا يكون مخصصا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة
كما اشرنا اليه بل يكون ناسخا فكيف يحكم بالبناء مطلقا مع وجود هذا الاحتمال قلنا
احتمال النسخ مشروط بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بخلاف احتمال التخصيص فانه مطلق عن
مشروط بشيء فمع جهل التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه حتى يدل الدليل
على وجوده ولا ان المشروط عدم عند عدم شرطه وح فلا يكون احتمال النسخ معارضا
لاحتمال التخصيص لانه لا يمكن تعارضهما فلتم طبقا بطبق فنقول احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فمع جهل التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل عدمه
حتى يدل الدليل على وجوده ومنه يلزم نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد بينا
سابقا في تضاعيف الكلام ان التخصيص راجح على النسخ حتى لو تردد الامر بينهما كان التخصيص
هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا مع امتناع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل
كما عرفت وهو يقتضي القول بالتخصيص اذا لم يدل على خلافه دليل من تاريخ الا ان الاشتراط انما

هو في المصير الى النسخ لا التخصيص والحق ان هذا الاشكال على تقدير ثبوته سهل عند
اصحابنا فان الظاهر ان جهل التاريخ لا يتحقق الا في الاخبار واحتمال النسخ فيها انما هو في
الاحاديث النبوية منها وهي قليلة عندهم ولقد احسن السيد المرتضى ره حيث قال
عند ذكر احتمال التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخيره لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يقع تقدير في اخبار
الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد
سقط عنه كلفة هذه المسألة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير ثم قال والذي يقوى
في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما
انتهى كلامه وبناء التوقف على مذهبه واضح لتردد الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف فيه اما على مذهبنا فلا مجال للتوقف فيه فتامل المقام فانه من
الابحاث العظام قال فصل لا يبادر الى العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص
بالفحص عنه لا باصالة عدمه لنا اقول العمل بعموم اللفظ هل يشترط فيه استقصاء البحث عن
المخصص بحيث يحصل للباحث من الفحص والاستقصاء الظن بعدم المخصص ام لا يجب بل يكفي
في العمل به الظن الحاصل من اصالة عدم المخصص فيتمسك به ابتداء من غير فحص الا ان يظهر المعارض
ذهب العلامة وجماعة من علمائنا وبعض علماء العامة الى الاول وهو الاصح ونسب العلامة
في التهذيب الى الثاني وعليه بعض العامة كابي بكر الصيرفي والبيضاوي واشترط القاضي في
جواز العمل به حصول القطع بعدم المخصص وهو ضعيف وسنرد دليله ان شاء الله تعالى ثم هذا
هو تحرير النزاع على ما هو المشهور بين الاصوليين لكن الحاجبي ادعى الاجماع على عدم جواز العمل بالعموم

قبل الفحص عن المخصص وذكر ان الخلاف انما هو في قدر الفحص فقيل يجب حتى يحصل ظن
غالب بعدم المخصص وقيل يجب ان يحصل القطع وهو فاسد كان الصيرفي جوز العمل الصيرفي بدر
بالعموم ابتداء ما لم يظهر القطع وهو فاسد الدلالة على المخصص فهو يجوز العمل به قبل
الفحص فاين الاجماع واعلم ان النزاع ليس مختصا بمسئلة العموم والخصوص بل كل دليل
مع معارضه يجري فيه ذلك ايضا اذ كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط
السلامة عن المعارض فيجب الفحص لنا على وجوب الفحص ان العام المخصص كثير حتى شاع قولهم
ما من عام الا وقد خص وصار مثلا دائرا على الالسن فالدلالة على العموم معارضة باحتمال
المخصص فحصل الشك في كون هذا العام مخصصا اولا وصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال
عدمه وتوقف ترجح احد الامرين على البحث والتفتيش فوجب الفحص عن المخصص حتى يحصل
الظن بعدمه فيعمل به واصالة العدم بعد وقوع مثل ذلك كثيرا مضمحله وايضا العموم انما يكون
دليلا بشرط انتفاء المخصص واذا لم يظهر لم يتحقق المشروط والاكتفاء بالظن لان القطع لا
سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى
الى ابطال العمل باكثر العمومات قالوا لو وجب الفحص عن المخصص بحيث لا يجوز التمسك بالعموم
الا بعد طلبه لوجب الفحص عن التجوز بحيث لا يحمل اللفظ على حقيقته الا بعد طلب المجاز والتالي
باطل اما الاولى فلان عدم جواز التمسك بالعموم قبل الطلب ليس الا لاجل الاحتراز عن الخطأ
المحتمل وهذا المعنى قايم في التمسك بحقيقة اللفظ فهما متساويان فيه واما الثانيه فلانهم
يحملون الالفاظ على حقايقها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عنها الى مجازاتها
اولا والجواب بمنع الملازمة وابداء الفرق فان شيوع قولهم ما من عام الا وقد خص اوجب الشك

في انه

في ان هذا العام مخصص اولا بل ربما اورث ظنا بتخصيصه فيجب الفحص بخلاف المجاز فانه
ليس بهذه المثابة فلا يجب الفحص عنه فان قالوا المجاز كثير في اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغة
مجازات مثلا فلا فرق بينهما قلنا هذا باطل فانه من تتبع اللغة مجازات مثلا فلا فرق
بينهما حصل له الظن القوي بان اكثرها حقايق وان هذا القول كذب كما يحصل الجزم للمتتبع
بان اكثر العمومات مخصصة وان المثل المذكور صدق استدل القاضي على اشتراط القطع بان
المسئلة ان كانت مما كثر بحث المجتهدين فيها ولم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة
قاضية بحصول القطع بعدم المخصص والعارض اذ لو كان احدهما لوجدوه وان كانت مما
بحث فيها المجتهد وكثر بحثه عنها فانه بعد الفحص والبحث يحصل له القطع بعدم المعارض
والمخصص اذ لو كان احدهما لنصب عليه دليل يحصل به الاطلاع على ذلك وحيث
انه بحث ولم يعثر بدليل التخصيص وجب القطع بعدمه والجواب منع كون كثرة بحث المجتهدين
مع عدم الوجدان او فحص المجتهد يوجب القطع والسند ان المجتهدين كثيرا ما رجعوا عن العموم
والدليل مع كثرة بحث المجتهدين عنه ومع كثرة فحصه بسبب وجدانه للاقوى الذي هو
المخصص او المعارض فاين القطع ثم انا سلمنا ان المخصص لا يشذ عن جميع العلماء فمن اين
لمن الحجج وغيره انه بلغه كلام جميعهم فلعل منهم من تنبه له دليل ولم يكتبه في تصنيف
فلعله لم يبلغ اليه وبالجملة انتفاء القطع ظاهر قال فصل الاستثناء في المنقطع
مجاز اقول هذا اوان البحث عن المخصصات المتصلة فمنها الاستثناء وقد يكون
متصلا وذلك فيما اذا كان المستثنى منه وقد يكون منقطعا وذلك فيما ليس كذلك وقد
نبهنا سابقا على ان المنقطع لا يدخل في المخصصات لعدم اخراجه شيئا من الحكم اذا عرفت

هذا فاعلم انه لا خلاف في حجية الاستثناء المنقطع لغة انما الخلاف في كونه حقيقة فيه
او مجازا وعلى الاول فهل هو متواطئ مقول على القسمين باعتبار امر مشترك بينهما او لا
ذهب المص واكثر المحققين الى ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط واما في المنقطع فمجاز ١٧ ان ص
وليس بحقيقة ليكون مشتركا لفظيا او معنويا وهذا هو الحق وذهب بعض الى انه
حقيقة واشتراكه لفظيا بينهما وذهب بعض الى ان اشتراكه معنوي وعلى الاول
فتعريفه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا غير الصفة او احد اخواتها فالاخراج
يشمل المخصصات كلها ويخرج الاستثناء المنقطع وبالا غير الصفة يخرج ما عدا الا الاستثنائية
وبغير الصفة نحو لو كان فيهما الهة الا الله اقول بقي شيء وهو ما اذا قال الله سبحانه
اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول الا زيد المشرك فان قلنا بان هذا من الاستثناء
فلا اشكال وان قلنا بعدمه فلا بد من اضافة قولنا من متكلم واحد الى التعريف ليخرج مثله
واعلم ان كلام القوم منه ما يدل على ان الخلاف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة
او مجازا انما هو في صيغ الاستثناء لا في لفظه على ان يكون الخلاف في انه صيغة اذا وقعت
في الكلام مجردة عن القرائن فهل يحمل على المنقطع ام لا والدلائل المذكورة في الكتاب تدل
عليه ظاهرا وكلام الفخري في بعض مواضع المحصول ينطق به وهو الاولى فان لفظ
الاستثناء مجاز لغوي حقيقة عرفية بالاتفاق وفي كلام بعضهم ما يدل على ان الخلاف
في لفظه حيث قال انه من تثنيت العنان اذا صرفته وهو ليس الا في المتصل فيكون في
المنقطع وان كان من غير الحبل الا انه صحح عروضه بان يكون في المستثنى مخالفة للمستثنى منه
باحد وجهين اما بالاثبات والنفي كقولك جاءني القوم الا حمارا او كون المستثنى نفسه حكما

مجازا وهو بعيد اذ لا فايدة في البحث عن مثله ثم ان الاستثناء المنقطع صح ٣

مخالفا للمستثنى منه كقولك ما زاد الا ما نقص ولهذا لا يصح ان يقال جاءني القوم الا حمارا
او كون المستثنى في نفسه الا ان الشرط العقلي لعدم المخالفة بشيء من الوجهين وانما
قلنا ان الاستثناء حقيقة في المتصل ولا يحملونه على المنقطع الا مع تعذر الحمل عليه
حتى انهم قالوا ان قول القائل له علي مائة درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب ليرجع
الى المتصل ونحو ذلك مما يدل على انه حقيقة فيه دون المنقطع اذ لو كان حقيقة فيه
ايضا لما خالفوا الظاهر لاجل الحمل على المتصل فيحمل عليه استدل القائل بان الاستثناء
حقيقة في المنقطع ايضا بانه قد استعمل فيه بلا قرينة والاصل في الاطلاق الحقيقة
اما الاولى لوروده في الكتاب العزيز في مواضع عديدة منها قوله تعالى ما لهم به من علم
الا اتباع الظن فاستثنى اتباع الظن من حكم العلم وهما مختلفان جنسا ومنها
قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما فان السلام ليس من جنس
اللغو ومنها قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس منهم وكذا قوله تعالى
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة ونحو ذلك من الايات التي استعمل فيها الا
منقطعا فيكون الاستثناء اي صيغته حقيقة في المنقطع ايضا والجواب عن ذلك بان ما ذكرتم
يدل على مطلق استعمال الاستثناء في المنقطع وهو خلاف ما فيه الخلاف في كونه حقيقة
او مجازا والاستعمال اعم من ذلك فلا يدل عليه وفيه نظر فان الاصل في الاطلاق الحقيقة
وهو يدل على ما للخصم لا نفي كونه حقيقة فيه يستلزم الاشتراك وهو مرجوح فههنا يستلزم مجرد
التخلف عن الاصل لانا نقول ذلك يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ لظهور
استعمالهم في اكثر من شيء واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها كذا اجاب

فقط لتبادره الى الفهم عند اطلاقه وظهوره فيه وحرزا ما كان علماء الامصار يجتهدون في حمله على المتصل صح

تكون

مما الا

في الحاشية ثم قال بعده وهو كما ترى وذلك اشارة الى ضعف الجواب فان الدليل قد دل
تقديم المجاز على الاشتراك اذا تعارضا فلا يكون عدم حصول العلم باشتراك شيء من
الالفاظ من مجرد استعمالها بلا قرينة محذورا فتامل فان فيه شيئا بينّاه في مبحث الاشتراك علية
هذا وقد يجاب عن الاول والثاني والرابع بانه ليس من الاستثناء ولهذا قرء البصريون بقولهم
لكن اتباع الظن ونحوه واما الثالث فيمنع كون ابليس ليس من الملائكة وبتقدير التسليم
نقول ان الاستثناء انما هو عن المامورين فكانه قال فسجد المامورون الا ابليس ولا
شك انه كان مامورا بالسجود كالملائكة **قال** ويشترط الاتصال ولو حكما للنفع
جهالة قدر المبيع والموجر ونحوهما ولالغاهم استثناء المقر بعشرة دراهم بعد مدة الا **اقول**
يشترط في صحة الاستثناء اتصال المستثنى بالمستثنى منه تحقيقا او حكما كالقطع بتنفس او
سعال او بلع ريق ونحوها مما لا يخرج الكلام عرفا عن الاتصال واحترزنا بقولنا
عرفا عما لو طال الكلام فان طول بغير مانع من تاثير الاستثناء لانه مع ذلك متصل وقيل يصح
الانفصال مطلقا وقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل يصح الانفصال في كتاب الله تع فقط
وهو مذهب جماعة من فقهاء العامة قيل الباعث لهم على هذا القول خيال يخيلوه من قول
بعض الاشاعرة ان الكلام الازلي واحد والترتيب في جهات الوصول فلو تاخر الاستثناء
فذلك في السماء وايضا هم في الكلام نفسه وفساد هذا القول اظهر من بيان لنا انه لو لم
يتصل بما قبله لم يبق اصلا فكيف يكون متعلقا بالكلام المتقدم ولان اهل اللغة لا يعدون
ما انفصل عن الكلام استثناء كما لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر
فيسميه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء وهو باطل ولنا ايضا انه لو لم يشترط

استثناء بدل

الاتصال

الاتصال للزم ان لا يصح شيء من العقود كالبيع والاجارة ونحوهما لان كل قدر يقع عليه
البيع يجوز ان لا يكون هو المبيع بل بعضه حيث انه يجوز استثناء شيء منه متراخيا بعد ذلك
فيحصل الجهالة بالمبيع والموجر والجهالة في مثلها مبطلة للعقد وايضا يلزم ان لا يحصل
العلم بصدق شيء ولا كذبه لجواز ورود الاستثناء عليه فيصرفه عن ظاهره بل ذلك
يؤدي الى ان لا يفهم من الكلام شيء اصلا سيما من اخبار النبي ص اذا اخبر عن نفسه ولا من
اخبار الله تع لانا لا نامن من ان ياتي بعد ذلك استثناء او بدل على ارادة بعض ما تناوله
استثناء بدل
اللفظ الاول وذلك فاسد ولنا ايضا انعقاد الاجماع على الغاء استثناء من اقر بعشرة
ثم بعد مدة استثنى درهما ولو جاز تاخيره لما حكم بالغاية واستدل بعضهم على
اشتراط الاتصال بما روي عن النبي ص انه قال من حلف على شيء ثم راى غيره خيرا منه
فليفعل به وليكفر عن يمينه ووجه الاستدلال انه ص اوجب التكفير معينا ولو جاز تاخير
الاستثناء معينا فان مبنى الدين على التخفيف لقوله تع يريد الله ان يخفف عنكم وكان
الاستثناء اخف من التكفير ولا حنث معه ولا اقل من ان يخير بين التكفير والاستثناء
ولا يقتصر على التكفير فقط فلما لم يقل ذلك ولا هذا علم ان تاخير الاستثناء غير جائز
وان الاتصال شرط ورد هذا الدليل بان هذه الرواية غير ثابتة عندنا وانما هي رواية
رواها بعض العامة فلا يصح هنا الاستدلال بها على انه على تقدير التسليم يمكن ان يكون
مراد النبي ص بيان ما هو الاكثر ثوابا بحمل الامر الثاني على الاستحباب كما كذا في الحاشية
ثم قال متطلك بعد ذلك وفيه ما فيه وكانه وجه ان حمل الامر على الندب خلاف الظاهر
وايضا الانحصار في التكفير وحده ظ في انه هو الواجب فقط وبقي على الاول شيء وهو ان

لما اوجبه معينا بل قال فليستثني واوجب الاستثناء اه

عدم صحتها لو وانه عندنا لا يوجب عدم الزام الخصم بها فان المخالف في ذلك جماعة من
العامة وليس من اصحابنا كما هو الظ فيصح اسكات الخصم بها وفيه ان ذلك ليس من التحقيق
هذا ويمكن الاستدلال على المط بانه لو لم يشترط الاتصال لم يكن احد منا في يمينه لانه يستثني حاشية
فيما بعد زمان فيخرج بيمينه من ان يكون منعقد افتامل وقد استدل الخصم على جواز تاخير
الاستثناء بان ابن عباس جوزه الى شهر وهو عربي عريف باللغة فقوله متبع قلنا لم يثبت
ذلك عن ابن عباس بنقل صحيح ولا يليق مثل ذلك بمنصبه ولو سلم ثبوته يمكن ان نقول
اراد بجواز التاخير جوازه في اللفظ مع كونه متصلا في النية بان يكون وقت الكلام
في نية الاستثناء لكنه بعد شهر اظهر نيته وتلفظ به فانه يصح منه ذلك ديانة فيما
بينه وبين الشرع او انه اراد بجواز تاخيره الى شهر جواز تاخير الاستثناء المامور به في قوله
تعـ ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فان هذا الكلام في قوة ان متى
قلت اني فاعل ذلك غدا فقل ان شاء الله فالمكلف مامور بهذا القول فح نقول بجواز تاخيره
الى شهر بمعنى ان المكلف اذا قال اني فاعل ذلك غدا فلم يقل ان شاء الله فقد اخل بالمامور به فلو
اخر ذلك الى شهر ثم تكلم بالعبارة الصحيحة وقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله خرج عن عهدة
الامر وامتثل به ومثل هذا لا نزاع فيه فان منصب ابن عباس اجل من ان ينسب اليه مثل هذه
الاشياء الفاسدة بل يجب حمل كلامه على ما قلناه واستدلوا ايضا بقوله عم حين سأله اليهود عن
لبث اصحاب الكهف غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله صارفا اياه الى قوله غدا اجيبكم
اذ لا كلام سواه يعود اليه ذلك وفيه المط والجواب المنع من صرفه الى قوله عم غدا بمشيئته بسبع فاخ

اجيبكم وانما اللازم افعل
ان شاء الله اي الحاق كلمة
اقول انه اني فاعل ذلك
غدا صح

السبعة فقط وليس فيه حكمان بل حكم واحد بالاثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه انما
يكون بالنفي والاثبات وهذا مختار العلامة واكثر المتاخرين من الاصوليين كالحاجبي وغيره
وقيل ان المراد بالعشرة سبعة وحرف الاستثناء قرينة دالة على ان المراد من العشرة
معناها المجازي اعني السبعة اطلاقا للكل على الجزء وهذا مذهب الاكثر وعليه صاحب
المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز فهو كالتخصيص بالمتصل
وقيل ان مجموع قولنا عشرة الا ثلثة بمعنى السبعة على ان يكون للسبعة اسمان مفرد وهو
سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة والحاصل ان ارادة العشرة بمعناها والاسناد
اليها بتمامها موجب للتناقض كما مر فلا بد من القول بعدم ارادة العشرة او بعدم
الاسناد اليها وعلى الاول فاما ان يراد منها السبعة مع كون السبعة مراده هنا
فيكون السبعة مراده من التركيب وهو مذهب القاضي وعلى الثاني وهو ان يراد
بالعشرة معناها من غير اسناد وانما الاسناد للباقي بعد اخراج الثلثة وهو المختار عند
المتاخرين ولم يعرف اختيار المص في هذه الثلثة وكانه متوقف في ذلك وحيث
ان رفع التناقض انما يحصل باحد الوجوه الثلثة وكان تعين احدها انما تكون بابطال
القولين الاخرين لاجرم استدل كل منهم على ابطال القولين الاخيرين ليتم ما ذهب اليه
فاستدل اصحاب القول الاول على بطلان الثاني بوجهين الاول انه لو اريد من العشرة
سبعة للزم ان يراد من الجارية في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها نصفها وذلك باطل
لاستلزام كون الاستثناء مستغرقا او التسلسل وذلك لان المراد من الجارية على ذلك التقدير
اما نصفها كلها فيكون استثناء للنصف من النصف وهو الاستثناء المستغرق المتقدم

على ان يكون الا قرينة على ذلك وهو مذهب الاكثر او لم يرد منها السبعة

بطلانه واما ما بقي بعد اخراج النصف وح فيكون الا نصفها استثناء من النصف
فيكون المراد بالنصف المستثنى منه الربع لان الباقي بعد اخراج النصف من النصف
وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى من الثمن لانه الباقي
بعد اخراج النصف من الربع وإذا كان المراد بالربع الثمن فيكون الا نصفها استثناء
من الثمن فيكون المراد بالثمن المستثنى منه نصف الثمن وهكذا الى ما لا نهاية له وهو
المتن الثاني انا نعلم قطعا ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها راجع الى
الجارية بكمالها وان المراد الا نصف كلها وهو ظ في ان المراد من الجارية التي هي مرجع
الضمير كلها الا نصفها كما يدعون واستدلوا على ابطال القول الثالث بوجهين ايضا
الاول ان كون المجموع اعني عشرة الا ثلثة اسما للسبعة غير مستقيم لانه خارج عن
قانون اللغة فان المعهود من لغة العرب ان لا يتم اذا كان مركبا من ثلثة الفاظ الا بد
وان يكون الجزء الاول منه غير معرب بحسب العوامل بل محكيا على اعرابه الاصلي كما في
شاب قرناها وبرق نحره او يكون مضافا كما في ابي عبد الله واما اذا كان معربا غير
مضاف كما في عشرة الا ثلثة حيث ان العشرة معربة بحسب العوامل فغير موجود في لغتهم
كما هو مجزوم به لمن تتبع كلامهم وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى الثاني
ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها عائد الى الجارية ولو كان المجموع اسما
للسبعة كما زعمتم لزم ان يعود الضمير الى جزء الاسم وهو بط قطعا لان ما يعود اليه الضمير
يجب ان يكون اسما لان الكناية بالضمير من خواص الاسم وجزء الاسم ليس باسم لانه غير دال على معنى
وكل اسم فهو دال على معنى فبطل ما زعمتم من كون المجموع اسما للسبعة وقد يقال انصار هذا

المذهب يمنع كون الضمير يرجع الى الجارية لانه لما كان المجموع اسما واحدا فليس فيه ضمير
مرجع ضمير وانما فيه صورة الضمير اذ هو بمنزلة احد عشر وزيد الذي لا دلالة فيه
على شيء فلا يلزم هذا المحذور وقد توهم العلامة الشيرازي في شرح المختصر الحاجبي ان
الضمير اذا كان جزء الاسم يمتنع عوده الى جزء آخر من ذلك الاسم كما في زيد ابوه قائم اذا
سمي به شخص فان الضمير فيه يرجع الى زيد ولا قصور في ذلك انما الممتنع عود الضمير الذي
ليس بجزء الاسم الى الجزء وقصد بهذا نصرة صاحب هذا المذهب وهو فاسد فان ما هو جزء من
ليس بضمير وانما هو صورة الضمير فيمتنع رجوعه الى شيء مطلقا ثم اذا ابطل القول الثاني
والثالث ولا رابع في تقدير الادلة يحتاج الى ابطاله تعين المذهب الاول في تقدير
الدلالة ورفع التناقض في الاستثناء واحتج صاحب القول الثاني بوجهين الاول انه
لو كان المراد العشرة بكمالها لزم كذب مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما لانه على ما زعمتم يكون الالف بتمامها مرادة وح يلزم اثبات لبث الخمسين ونفيه
وذلك تناقض فيلزم كذبه مع انه صادق قطعا فتعين ان يكون المراد من الالف ما بقي
بعد اخراج الخمسين والاستثناء قرينة على ذلك المط الثاني من قال له علي عشرة الا ثلثة فاما
ان يريد العشرة بكمالها او السبعة لانه ليس بمهمل فلا مناص عن ارادة احدهما قطعا لكن
الاول بط لانا نعلم انه ما اقر الا بالسبعة وان الحاكم لا يلزمه الا بها وهو ظ في ان المراد من
العشرة بكمالها السبعة والا قرينة عليه وهو المط واما صاحب القول الثالث
وهو القائل بان المركب اسم للسبعة فقد استدل عليه بانه اذا ابطل القول الاول
بدليل الثاني والقول الثاني بدليل الاول تعين ان يكون المجموع اسما للسبعة وهو المراد فاجاب

اصحاب القول الاول عن دليلي الثاني والثالث اما عن الدليل الاول فلان الثاني ممنوع المنع

والسند انا نقول ان الاخراج سابق على الاسناد على ان يكون المخرج بعض مسمياته

الشيء او لانه اسند الى الباقي فلا يلزم التناقض لانه ليس هناك الاسناد واحد الى ما

بقي بعد اخراج الخمسة واما عن الدليل الثاني فبان كون المراد من العشرة كمالها ينافي كون

الاقرار بسبعة لان الاقرار بسبعة انما هو لان الاقرار انما يحكم به باعتبار الاسناد

ولا اسناد الا بعد اخراج الثلثة لا لان المراد بالعشرة سبعة ومنه يعلم حال دليل الثالث

وفي هذا الجواب نظر فانه يقتضي عدم لزوم شيء على ان من قال ليس علي شيء الا خمسة حيث

يقتضي اخراج الخمسة او لانه اسناد النفي الى الباقي من غير تعرض لثبوت الخمسة بل يلزم عدم

افادة كلمة التوحيد لتضمنها اخراجه تع او لانه اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد

الا نفي ما سواه واما ثبوت الالهية له تع فلا لعدم وجود حكمين كما هو مقتضى هذا المذهب

والحاصل انه لا ينطبق على ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات لان هذا القايل يقول انه

ليس هناك الا حكم واحد على الباقي بعد الاخراج بل لا ينطبق على ما هو المقرر من ان الاستثناء

من الاثبات نفي القايل له علي عشرة الا ثلثة على هذا المسند الا الى ما بقي بعد اخراج الثلثة

من غير تعرض لنفي الثلثة بوجه نعم ينطبق على مذهب الحنفية القايلين بان الاستثناء من النفي

لا يدل على الاثبات بل هو مسكوت عنه فلا معنى للقول به ممن انكر مذهبهم كالعلامة من اصحابنا

والحاجبي من العامة والتحقيق ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز في السبعة فان العشرة ليست

حقيقة بوجه من الوجوه كما هو ظ وح فنقول ان كان قولنا عشرة الا ثلثة معناه عشرة موصوفة

بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو القول الثاني وان كان معناه الباقي من العشرة

مسمياته

بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منه عند اطلاق الا ذلك كان المجموع اسما للسبعة لا على معنى انه وضع له

بوضع واحد بل على معنى انه من لوازم المركب كما يعبر عن الشيء بلازمه المركب فمن السبعة

انها واحد واثنان واربعة وهو المذهب الثالث وح فما ابطل به القول الثاني من رفع

لان الاستغراق والنسبة انما يلزمان لو اريد من الجارية وحدها نصفها واما اذا

اريد من مجموع الجارية الا نصفها نصفها مجازا فلا يلزم شيء وكذا القطع بارادة

نصف كلمها فانه لا ينافي ذلك وكذا ما ابطل به القول الثالث فان قايله لا يقول

بان المجموع اسم واحد وضع بوضع واحد للسبعة بل يقول ان التعبير عن السبعة

قد يكون بمثل ذلك فان الشيء قد يعبر عنه بلازمه المركب ومنه يعلم جواب لزوم

عود الضمير الى جزء الاسم كما لا يخفى واذا عرفت ذلك فالحق ان الاستثناء مرجع الى

احد هذين القولين لكن على الثالث يكون الاستثناء تخصيصا حيث انه اخرج من

العام بعض ما تناوله لانه كما عرفت وعلى الثاني لا تخصيص كما هو ظ واما المذهب الاول

فالتخصيص فيه باعتبار الحكم والاسناد واما باعتبار اللفظ فلا حيث انه لم يرد به الا

معناه الشامل لجميع مسمياته فان قلت لا تخصيص فيه باعتبار الاسناد لان المخرج مسكوت عنه

قلنا قصر الاسناد على الباقي دون ما عداه هو التخصيص باعتباره فتدبر قال

مد ظله فصل الاستثناء بعد جمل بالواو والشيخ والشافعية للكل والحنفية للاخيرة والمرتضى

بالاشتراك والغزالي بالوقف والبهج الحاجبي للاول ... كالمفرد واستجاب

اقول اختلفوا في الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة المتعاطفة بالواو وهل يرجع

الى الاخيرة فقط او الى الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى الكل منها وفي الحقيقة الخلاف

انما هو في ظهور ابهام الكلام فالشيخ من اصحابنا والشافعية على انه ظاهر في الرجوع الى الجميع
الا ان يدل دليل من خارج على الاختصاص بالاخيرة فيصار اليه وقال بعض اصحابنا
انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة وعلى ذلك الحنفية وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك
بين الامرين من غير ظهور في احدهما فيتوقف حتى يظهر بالدليل ايهما المراد كما هو حال المشترك
في المفردات وقال الغزالي بالوقف بمعنى انا لا ندري انها الظاهر وهذان المذهبان
يوافقان الحنفية في الرجوع الى الاخيرة الا ان ماخذ ذلك مختلف فان الحنفية لا تثبت حكم
الاستثناء في غيرها لظهورها وعدم تناوله غيرها وهما لعدم ظهور شموله غيرها
فان قيل لا معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود هذين القولين قلنا الخلاف
في الظهور انما هو بين الشافعية والحنفية دون الباقين وقد يجاب ايضا بان المراد
الخلاف في الظهور انما هو بين الشافعية والحنفية نفيا او اثباتا ولا يخفى شموله للجميع هذا
وقد اختار الحاجبي تفصيلا وهو انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة ونحوها
فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها بما قبلها فللجميع وان خفي وجب الوقف انه مع الاتصال يكون
ووجهه
المجموع كالواحدة فيرجع الاستثناء الى الجميع ومع الانفصال يكون كالاجانب فيرجع الى
الاخيرة ومع الجهل يتساويان فيحصل الشك فيتوقف وهذا في الحقيقة راجع الى مذهب الغزالي
فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة على احدهما فلا وقف وهذا معنى قوله والبر رجع
الحاجبي ثم ان ههنا مذهبا آخر منسوبا الى ابي الحسين البصري قد استحسنه العلامة ووالده
فخر المحققين وهو انه ان تبين استقلال الجملة الثانية عن الجملة الاولى بالاضراب عنها
فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى يحصل بان يختلفا نوعا اي الخبرية والانشائية

او الامر والنهي

او الامر والنهي او اسما وحكما وان اتحد النوع او يختلف باحدهما مع عدم كون الاسم
في الثانية ضمير الاسم في الاولى فالاول نحو اكرم بني تميم العلماء الا زيدا والثاني نحو اكرم
تميما واستاجر ربيعة الا الطوال واطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وعلم نحو
الاضراب يحصل بان يكون اضمر حكم الاولى في الثانية او اسم الاولى في الثانية فالاول
اكرم ربيعة ومضر الا الطوال والثاني نحو اكرم ربيعة واخلع عليهم الا زيدا اذا عرفت
هذا فمتى ظهر اضراب الثانية عن الاولى كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى
لما كانت مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالاخرى فالظاهر ان الانتقال عنها الى الاخرى
انما كان لكون الغرض قد تم من الاولى فلا يعود اليها الاستثناء لتمام الغرض منها
بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فانه لم يتم الغرض عن الاولى فيكون الاستثناء عائدا
الى الجميع اذا عرفت هذا فنقول استدلت الشافعية على الرجوع الى الجميع بوجهين الاول
ان الجمل المتعاطفة بمنزلة الجملة الواحدة اذ العطف يصير المتعدد كالمفرد فانه لا فرق
بين ان يقول رايت بكر بن عمرو وبكر بن خالد وبين ان تقول رايت البكرين وكما ان
الاستثناء في الجملة الواحدة يرجع اليها بتمامها فكذا ما صار بالعطف بمنزلة الجملة
الواحدة فيكون الاستثناء راجعا الى الجميع الثاني ان الاستثناء لو تكرر في كل جملة قبل
اخرى كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا واضرب الشعراء الا زيدا واكس الفقراء الا زيدا لكان
ذلك مستهجنا مردودا في عرف اللغة مخالفا لطريقة العرب من الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلولا ان الاستثناء بعد الجمل يعود الى الجميع ومن غير التكرار
بعد كل جملة لما كان مثل ذلك مستهجنا لتعينه طريقا في اداء المقصود حيث يتعلق ارادة

ونحو تميم
واطعم ربيعة الا زيدا والثالث
نحو اكرم بني تميم

الاستثناء بالجمل المتعدده ولا مندوحة عنه في التعيين عن المراد والجواب عن الاول بمنع كون الجمل المتعاطفة بمنزلة الواحده وكون العطف يصير المتعدد واحدا ليس مطلقا بل انما هو في المفردات واما في الجمل فلا للقطع بان ضرب زيدٌ وقام عمرو وشرب بكرٌ ليست كالمفرد على ان كونها بمنزلة المفرد لا يوجب اجراء حكم المفرد عليها للفرق البين بين المفرد وما هو بمنزلته صح وعن الثاني بانه كما يراد العود الى الجميع كذلك قد يراد العود الى الاخيرة فقط فلا بد من القرينة على احدهما وح فيمنع الملازمه ولقول الاستهجان ههنا انما كان بسبب اختياره ما هو تطويل بلا طائل مع امكان اداء المقصود بعبارة اخرى وهي ان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع فلم يندفع التطويل بنصب القرينة كما لا يخفى وقد يستدل للشافعية بان الشرط اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع بينهما ان كلا منهما مخصص متصل غير مستقل بنفسه وبان الاستثناء بمشية الله تع اذا تعقب جملا عاد الى الجميع اتفاقا فان من قال لا اضرب ولا اكل ولا افعل الا ان يشاء الله كان عائدا الى الجميع فكذا في الاستثناء بغير المشية والجامع بينهما ان كلا منهما في استثناء وغير مستقل ويدفع الاول بمنع الملازمه والجامع لا يفيد ذلك فان الاشتراك في بعض الوجوه لا يوجب الاشتراك في الجميع فان قيل هما مشتركان في العلة قلنا لا نسلم ان العلة عدم الاستقلال وبعد التسليم يمنع ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كالاستثناء ويدفع الثاني بالمنع وابداء الفرق فان الاستثناء بالمشية انما عاد الى الجميع لانعقاد الاجماع لكان القول بانه الى الجميع ممكنا وح فلا يلزم مثله فيما انتفى عنه ذلك واستدلت الحنفيه على رجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط بوجهين الاول انه لو رجع الى الجميع لرجع في اية القذف اعني قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة

ولا تقبلوا

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد الا الى الجميع فوجب سقوط الجلد بالتوبة وهو باطل بالاتفاق فان قيل البسر الشعبي وبعض الشافعية يسقط بالتوبة وهو باطل بالاتفاق قلنا هو شاذ لا يلتفت اليه الثاني ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الجملة الاولى لان الجملة الاولى لما كانت مستقلة بنفسها فالانتقال ههنا الى ما بعدها انما كان بعد تمام غرض المتكلم كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض المطلوب من الكلام وظاهر انه مع السكوت لا يرجع الاستثناء الى الاول بل يكون السكوت حائلا بينه وبين لواحقه فكذا مع التكلم بالثانية التي هي بمنزلته والجواب اما عن الاول فلان ظهوره في العود الى الجميع لا يوجب العود اليه في جميع الاحوال فان التخلف لدليل ههنا كذلك اذ الجلد لما كان حق الادمي وهو لا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق وجب لذلك قصر الاستثناء على ما بعده فكان خارجا عن محل النزاع على ان هذه الاية لنا لا علينا فانه لما كان الاستثناء ظاهرا في الرجوع الى الجميع وخولف في الجلد لدليل كان راجعا الى ما عدا الجلد من رد الشهادة والتفسيق ولو كان مختصا بالاخيرة كما زعموه لما كان راجعا الى ما عداها واما عن الثاني فيمنع كون الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الاولى كيف والعطف يصير الجميع بمنزلة الواحد فلا سكوت وقد يستدل للحنفية بان الاستثناء لما كان خلاف الاصل لانه انكار بعد اقرار كان تحقيقي الى بل عدم رجوعه الى شيء ترك العمل به في الجملة الاخيرة للغة وهي صونه الكلام عن محذور الهذريه وكونه الاستثناء قريبا منها وعدم القابل برجوعه الى غيرها فقط فيبقى ما عداها على الاصل لان الضرورة تتقدر بقدرها والجواب انه ان اراد بكونه الاستثناء خلاف الاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام مع ان الاصل

الحقيقة فلم يكن تعليله بكونه انكاراً بعد اقرار غير صحيح كيف والاقرار حقيقة لم يتعلق الا
بالباقي بعد اخراج المستثنى وقوله ترك العمل به في الاخير ايضا غير مستقيم فان الخروج عن
اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يتوقف على دفع محذور
الهذرية بل لو كان دفع الهذرية سببا في الخروج عن الاصل لصح الاستثناء وان حصل
الانفصال في النطق لضعف وسقط بما تقدم وان اراد بكونه خلاف الاصل ان الظاهر من المتكلم
باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل فلا نسلم ذلك للاتفاق على
ان المتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا به وهذا يقتضي وجوب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره
ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له وموجبا رده ويتمشى ذلك الى الاخير ولا يجدي في ذلك دفع محذور
الهذرية لان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال نص الواضع على ان له ان يعدل
عن الظاهر باللاحق ما دام في حال تشاغله بالكلام حيث تم منه فلم يقع الفراغ منه لم
يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة
فتحقق اللزوم على هذا كلا التقديرين وقد يتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل
بعلم الناقل عنه وليس هذا من القول باختصاص الاخيرة في شيء وان اوهمه استدل
السيد المرتضى على الاشتراك بوجهين الاول ان من قال ضرب غلماني والقاعد فاي
الاولاحسن من المخاطب الاستفهام بانه هل اراد استثناء الواحد من الجملتين ام من
الجملة الاخيرة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ للمعنيين واشتراكه بينهما الثاني

فقط كما قد يتعلق بالجميع
بطريق الاختصار واللفظ
صالح لكل من الامرين لم يحصل
الجزم بالعود الى الكل الا
بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة صح

لنا

لنا نجد الاستثناء في القرآن تارة عائدا الى الاخيرة كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب
منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده وتارة على الجميع كما في قوله تعالى
اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة فكان
مشتركا بينهما والجواب عن الاول بالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل
المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه او نحو ذلك من الوجوه التي يحسن معها الاستفهام وعن
الثاني بانه على تقدير تسليمه دال على كونه حقيقة فيهما ولا يلزم منه الاشتراك فان هاهنا
قسما اخر وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع عام يتحقق في كل واحد من فرديه حقيقة
كما في الالفاظ الموضوعة بالوضع العام ويمكن ان يستدل للسيد بانه من قال اكرمت غلماني
وخلعت على جيراني يوم الجمعة احتمل ان يكون المتعلق به الظرف جميع الافعال واحتمل
ان يكون الاقرب واذا ثبت ذلك في الظرف ثبت مثله في الاستثناء بعد الجمل والجامع
كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب منع احتمال ان يكون المتعلق به الظرف
كلا منها بل هو عند الشافعي المجموع وعند الحنفي الاخيرة سلمنا لكن كون الظرف مشتركا بين
الجميع والاخيرة لا يوجب كون الاستثناء كذلك واشتراكهما في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي في
جميع الوجوه سلمنا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك بل هو اعم منه والذي يقتضيه النظر الصحيح
ان اللفظ محتمل لكل من الجميع والاخيرة ولا يتعين بخصوص احدهما الا بدليل من خارج
يدل عليه وليس ذلك لعدم العلم بحقيقته كما هو مختار من وقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما

اختاره من قال بالاشتراك بل بان اللفظ موضوع بالوضع العام بخصوصيات الاخراج من غير
تخصيص باخراج معين كما في المشتقات فان المراد بفاعل من كل مصدر قام به مدلوله وكذا
المراد بمفعول من وقع عليه وعموم الوضع والموضوع فيهما واضح فكما ان اطلاق فاعل على كل من
اتصف بمصدره حقيقة كذلك اي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله حقيقة واحتيج
في فهم المراد منه الى القرينة وليس ذلك من الاشتراك في شي لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك
وان كان في حكم المشترك باعتبار الاحتياج الى القرينة ومن هنا يظهر بطلان القول
بالاشتراك فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا واحتياج المشترك الى تعدد الوضع ولا
دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين فتامل المقام فانه من
مزال الاقدام قال فصل الاستثناء من الاثبات نفي و بالعكس للحنفية المستثنى مسكوت عنه
نفيه واثباته لنا النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها له شرعية لا لغوية باطلة اقول
اكثر الاصوليين على ان الاستثناء من الاثبات نفي والاستثناء من النفي اثبات وخالف في ذلك ابو
حنيفة واصحابه فقالوا ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا له فان بين الحكم بالنفي والحكم
بالاثبات واسطة هي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء كون المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه
بنفي او اثبات والحاصل ان المستثنى عندهم مخالف للمستثنى منه لا بمعنى ان الحكم فيه مخالف للحكم
الثابت للمستثنى منه في الصدر بل بمعنى انه مما لم يتعرض فيه بحكم اصلا لكنهم يفرقون بين النفي
والاثبات فيقولون ان الاستثناء من الاثبات يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية مثلا اذا قيل
له علي عشرة الا ثلثة كان معناه ان الثلثة غير محكوم عليها باللزوم لا باللزوم لانه محكوم عليه
بعدم اللزوم لكن عدم اللزوم فيه بناء على ان الاصل عدم اللزوم لا لان اللفظ دل على الحكم بالنفي

من الاثبات لا يكون نفيا للمستثنى وكذا الاستثناء من النفي

واما الاستثناء من النفي فليس فيه ما يدل على ثبوت الحكم فلا يستلزم الاثبات اذا عرفت هذا
فاعلم ان الخلاف مع الحنفية انما هو في القسمين معا وان تخصيص البعض بالخلاف معهم في القسم الثاني
اعني في ان الاستثناء من النفي اثبات تام لا دون الاول كما هو صريح عبارة المحصول وغيره من
كتب الاصول بناء على ان الحنفية موافقون في ان المستثنى من الاثبات منفي بحكم البراءة الاصلية لا
بدلالة اللفظ على النفي والقوم يحكمون بانه منفي بناء على دلالة الاستثناء على ذلك لنا النقل
عن اهل اللغة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ فيكون كذلك ولنا ايضا
انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قول القايل لا اله الا الله مما يتم به التوحيد
والتالي باطل اما الاولى فلان التوحيد انما يتم بنفي الالهة عما سواه واثباتها له تعم وبناء
على ما قلتم لا يكون فيها الا نفي الالهة عما سواه تعم واما اثباتها له تع فمسكوت عنه واما الثاني
فبالاتفاق على كونها مما يتم التوحيد بها وعلى حكمهم باسلام المتكلم بها وان كان دهريا
مشركا وقد اجاب الحنفية عن الاول بان الكلام اهل اللغة من ان الاستثناء من الاثبات نفي مجاز
وانما المراد انه لم يحكم على المستثنى بالحكم الواقع في الصدر تعبيرا عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم
بالنفي كما ان العكس مجاز انه تعبير عن عدم الحكم بالنفي بالحكم بالثبوت فهو من باب اطلاق
الملزوم على اللازم فان قيل اجماع اهل اللغة لا يحتمل التاويل قلنا ان اريد ان اهل اللغة
اجمعوا على هذا الكلام فلا خفاء في قبوله التاويل وان اريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي
فمم والحق ان ذلك تكلف بعيد لا يلتفت اليه واجابوا عن الثاني بان كلمة التوحيد ليست مما تدل
عليه بحسب اصل الوضع وانما تدل عليه بعرف الشرع وحصول الايمان من المشرك والقايل بنفي الصانع
بهذه الكلمة انما هو بحسب عرف الشرع وفيه نظر فاولا انها اذا كانت بحسب عرف الشرع تدل على التوحيد

كما عليه الجمهور وان اختلف لاحد ذلك فان الحنفية تزعم انه منفي ايضا

كانت في اللغة كذلك فان الاصل عدم النقل وثانيا انا نقطع ان من انكر الشرع ولم يكن عالما
يعرفه اذا تكلم بها فهم هذا المعنى منها وانكار ذلك مكابرة ولقد احسن بعضهم رادا على
الحنفية فيما اجابوا به ان ذلك مراوغات جدلية فان الشارع خاطب الناس بهذه الكلمة
وامرهم بها لاثبات التوحيد ولو كان هذا اللفظ بنفسه لا يقتضي التوحيد لكان من
اهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه لانه المقصد الاعظم استدلت الحنفية بقوله
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ونحوه قالوا لو كان الاستثناء من النفي اثباتا
للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وهو باطل فان الشرايط الاخر اذا لم تكن ثابتة
لم تثبت الصلوة وان حصل الطهور والجواب ان المستثنى في مثل هذا الكلام
ليس هو الطهور ليلزم ذلك وانما قلنا بطهور فلا بد من تقدير امر هو المستثنى منه
حقيقة يتعلق به الظرف والتقدير وجهان احدهما ان يكون الظرف ظرفا مستقرا
صفة المستثنى المقدر اي الا صلوة بطهور ليكون الكلام في قوة لا صلوة حاصلة
الا صلوة بطهور الثاني ان يكون ظرفا لغوا صلة للمستثنى المقدر اي الا باقترانها
بطهور ليكون فان اختير الاول كان معنى الاثبات فيه ان كل صلوة بطهور حاصلة
ولا فساد فيه وان اختير الثاني كان المعنى الاثبات فيه ان الاقتران بالطهور معتبر
في ثبوت الصلوة البتة لان معنى الصدر انه لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة فلا
معنى للاثبات في المستثنى سوى انه معتبر في ثبوتها وهو حق فان قيل الاشكال
بالنفي الاعم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ وارد فانه يفيد انه لا وجه يعتبر في الصلوة
سوى الطهور وهو فاسد لانه يلزم نفي جميع الوجوه المعتبرة وكذا نحو ما قام الا زيد

فانه من جنس الصلوة وانه لم ينقل الصلوة الا الطهور صح

ليكون الكلام في قوة لا صلوة ان تثبت بوجه من الوجوه الا مقترنا بالطهور صح

وما زيد الا قايم ونحو ذلك قلنا لنا في الجواب وجهان الاول ان المقصد المبالغة في تحقق
اشتراط الطهور في الصلوة كان متوهما يتوهم ان الصلوة اذا استجمعت الشروط صحت
بدون الطهور فيرد عليه بان المعتبر في الصلوة هو الطهور لكانها تتحقق به وحده
مبالغة الثاني ان الطهور لما كان اكد الصفات واتمها فكان ما عداه بالنسبة اليه غير
معتبر وقد استدلت الحنفية بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ قالوا
على ما قلنا يكون ذلك في قوة ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا عمدا او ذلك حق وعلى تقدير كون
الاستثناء من النفي اثباتا يكون المعنى انه يجوز له قتل المؤمن خطاء لان الاستثناء من الحرمة
اباحة وكيف ياذن الشارع بالقتل الخطاء مع ان وجه الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان ماذونا فيه محضا لما وجبت الكفارة وهذا الدليل
مما تفرد به صاحب التنقيح والجواب اما اولا فنمنع كون هذا الاستثناء متصلا والكلام فيه
واما ثانيا فنمنع كون الاستثناء متصلا هو الكلام فيه من الحرمة اباحة انما هو رفع الحرج
وتلزمه هنا قولكم الشارع لا ياذن في القتل خطا قلنا رفع الحرج اعم من الاذن فان المكره
مما ارتفع الحرج فيه ولا اذن فاين المحذور وثالثا يمنع عدم جواز الاذن من الشارع في هذه
الصورة فان معنى الاية ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان حصل له ظن بانه
صيد او ظن انه حربي بسبب اختلاطه بهم فيظن المؤمن انه منهم ولا حرج في ذلك قولكم
لو كان ماذونا فيه لما وجبت الكفارة قلنا وجوب الكفارة بحرمة المؤمن لا للذنب ولعل ابعا
فان قيل ليس معنى ما كان ما جاز كما تخيلتموه بل معناه ما ثبت وما وقع من المؤمن قتل مؤمن
الا خطأ على ان يكون الكلام اخبارا عن حال المؤمن لا انشاء كما زعمتم وهذا اظهر الاجوبة قال

مد ظله والتخصيص بالشرط والصفة والغاية كالاستثناء في كثير من الاحكام اقول
من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم من وجوده وجود الشيء
ولا يرد جزء السبب المتحد لان عدم المسبب ليس لعدمه فقط بل لعدمه وعدم تعدد السبب
المتحد لان عدم ثم ان الشرط منه عقلي كالحيوة للعلم ومنه شرعي كالصلوة للصلوة ومنه لغوي
كقولك ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما
دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء ثم ان الشرط اللغوي قد غلب
استعماله في السبب فان المراد في المثال ان الدخول سبب الطلاق بحيث يستلزم وجوده في
وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية كما هو حال الشرط وقد يستعمل في
شرط شبيه بالسبب باعتبار انه مستتبع الوجود اعني الشرط الذي لم يبق للمشروط امر اخر
يتوقف عليه سواه بحيث متى وجد وجد المشروط كقولك ان كانت الشمس طالعة فالبيت
مضيء فانه يفهم منه انه لا يتوقف اضاءة البيت الا على طلوع الشمس هذا والشرط اللغوي
قد يتحد وقد يتعدد على البدل بحيث يكون كل واحد شرطا على البدل ليحصل الجزاء
بحصول ايهما كان او على الجمع بحيث يتوقف الجزاء على حصول المجموع فهذه ثلثة اقسام
وكذلك الجزاء قد يتحد وقد يتعدد على الجمع بحيث يلزم من حصول المجموع او على
البدل بحيث يحصل احدها والاقسام تسعة وعليك استخراجها ومن المخصصات المتصلة
الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فقد قصرت العام اعني بني تميم على بعض افراده ومنها الغاية
نحو اكرم العلماء الى ان يجهلوا وهذه الاقسام الثلثة كالاستثناء في كثير من الاحكام كوجوب
الاتصال وتعقيب الجمل في كونه راجعا الى الجميع او الاخيرة الا ان ابا حنيفة يرجع الشرط

المتعقب للجمل الى الجميع ويوافق الشافعي في ذلك فهو يفرق بين الاستثناء والشرط واما
الصفة والغاية فقد قيل ان ابا حنيفة يخصهما بالاخيرة كالاستثناء على ما عرفت قال
مد ظله وبالعقل شايع وحجة المانع واهية اقول المخصص المنفصل ثلثة الاول
العقل والتخصيص به شايع كثير وهو قد يكون بالضرورة كقوله تع خالق كل شيء وهو على
كل شيء قدير فان العقل يحكم ضرورة بخروج الواجب تع نفسه لاستحالة كونه مخلوقا
ومقدورا وقد يكون بالنظر كخروج من لا يفهم الخطاب من عموم قوله تع ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا لابتناء على ان تكليف من لا يفهم الخطاب مما لا يجوزه العقل
وقد خالف في تخصيص العقل جماعة واستدلوا عليه بانه لو كان العقل مخصصا لكان
متاخرا عن الخطاب وهو باطل اما الاولى فلان المخصص بيان فيمتنع تقدمه على المبين
واما الثانية فلان العقل مقدم على الخطاب بالضرورة والجواب انه ان اردتم ان ذات البيان
يمتنع تقدمه على المبين فمم اذ لا استحالة في تقديم ذات شيء هو بيان لما يتاخر عنه وان اردتم
ان وصف البيانية يمتنع تقدمه فمسلم ولا يضرنا فانا نقول ان وصف البيانية للعقل متاخر عن
الخطاب كما هو ظ قالوا ثانيا لو جاز التخصيص به جاز النسخ به اذ النسخ تخصيص والتالي
باطل اجماعا والجواب منع الملازمة وابداء الفرق فان النسخ اما بيان مدة الحكم او رفعه كما
اختلف فيه وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب
قد يدركه العقل والثاني من المخصصات المنفصلة الحس كقوله تع واوتيت من كل شيء
فانه عام في السماء والشمس والقمر مع انه علم حسا انها لم تؤت هذه الاشياء فان قيل من فيه للتبعيض
قلنا لا يدفع التخصيص بالحس لظهور انها لم تؤت بعض كل شيء كما هو معلوم بالحس ولم يذكر

الاسناد المص مد ظله هذا القسم لشهرته وظهوره الثالث التخصيص بالدليل السمعي و

قد تقدم اكثر مباحثه **قال** مد ظله فصل قيل الضمير في مثل قوله تع وبعولتهن احق

بردهن مخصص ومنعه الشيخ والعلامه قولان والمرتضى والمحقق بالوقف وهو اسلم للاو

مخالفة الضمير مرجعه والثاني مجازية لفظ لا يستلزم مجازية اخرى لكنا نعارض المجاز

بلا مرجح والاستخدام شايع **اقول** اختلفوا في العام الذي تعقبه ضمير يرجع الى

بعض ما يتناوله ذلك العام كقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله

وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يشمل الرجعي والباين والضمير الذي

تعقبه في قوله تع وبعولتهن احق بردهن يرجع الى الرجعيات فقط لانهن اللاتي

احق بردهن دون البواين بالاجماع فهل الضمير فيه مخصص العام الذي تقدمه بالرجعيات

فقط فيجب التربص على الرجعيات فقط ام لا ذهب بعض العامه كامام الحرمين والحلي واتباعهما

الى التخصيص وذهب بعض اصحابنا كالشيخ والعلامه في احد قوليه الى عدم التخصيص والبه

ذهب اكثر العامه وذهب بعض اصحابنا كالسيد المرتضى والمحقق والعلامه في القول الاخر الى

الوقف بمعنى انا لا ندري انه مخصص ام لا حتى ينظر ما يدل على ذلك استدل من قال

التخصيص بانه لو لم يخصص العام لكان الضمير مخالفا لما يرجع اليه لان المراد بما رجع اليه

الجميع وبالضمير البعض والمخالفة بين الضمير والمرجع باطل والجواب ان الضمير بمنزلة اعادة اللفظ

ثانيا ولا شك ان اللفظ اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول

ولا المخالفة بينهما فكذا مع الاضمار فان قلت اللفظ اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص

يلزم منه تخصيص الاول فانه لو قال وبعولة المطلقات احق بردهن علم ان هذه هي المذكورة

سابقا بنفسها لكون اللام في الثاني للعهد فيلزم التخصيص قلت المراد انه اذا قيل اللفظ

بما يخصه كما لو قال وبعولة المطلقات الرجعيات فظ ان الاعاده في مثل هذا لا يوجب

التخصيص في الاول وقد يجاب عن الدليل ايض بان الاستخدام شايع في كلامهم فيصح

ان يراد بالضمير الرجعيات مع عموم الاول كما هو شان الاستخدام واستدل المانع من

التخصيص بان العام والضمير الذي يعقبه لفظان ظاهران في العموم وخروج احدهما

عن الظ وصيرورته مجازا في البعض لا يستلزم خروج الاخر عن ظاهره وصيرورته

مجازا فان كلا منهما يلحقه حكم نفسه فلا يتعدى التخصيص من احدهما الى الاخر والجواب

ما ذكرتم في الظواهر واما فيما كان الثاني كناية عن الاول وضميرا له فلا والحاصل ان المعنى

منتظر من الطرفين لعدم قوة ما يدل على احد الجانبين ولا ذهب المص الى الوقف واستدل

عليه بانه قد تعارض المجازان من غير مرجح لاحدهما فيتوقف حتى ينظر ما يوجب

الى احدهما بيان ذلك ان ظ العموم المتقدم كونه مستغرقا شاملا لجميع الافراد فحمله على

مجاز ومخالف اللفظ وظ الضمير رجوعه الى ما تقدمه فان الظ عدم المخالفة بين الضمير ومرجعه

في المراد فحمله على بعض مسميات مرجعه مجاز ايض وليس احد المجازين اولى من الاخر فان

ظ اللفظ ليس اولى من رعاية ظ الضمير ولا العكس فقد تعارض المجازان ولا مرجح لاحدهما

وما هذا شانه فالوقف فان قلت ارتكاب المجاز الثاني اعني تخصيص الضمير ارجح لان

التخصيص في الاول اعني العام يستلزم التخصيص في الضمير ايض ففيه مخالفتان للفظ بخلاف

الثاني اعني تخصيص الضمير فانه لا يوجب تخصيص العام ففيه مخالفة واحدة وارتكاب ما فيه

مخالفة واحدة اولى مما فيه مخالفتان قلنا لا نسلم التخصيص في الاول يوجب التخصيص في الضمير فان

بحث المطلق والمقيد

من حق الضمير ان يعود الى ما تقدم نفسه او على ما يدل عليه ولا شك ان العموم يدل على البعض
فليكن الضمير عائدا اليه على طريق الاستخدام فانه باب شائع في الاستعمال كثير في اللغة
وايضا الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا اخصص الاول بالبعض لم يكن الضمير
عاما فلا يحتاج الى التخصيص **قال** حتى فصل في المطلق والمقيد المطلق ما دل على
شائع في جنسه والمقيد بخلافه **اقول** ذكر المطلق بعد العام لقربه منه اذ كل منهما
متصف بالشمول وان كان في العام على جهة الجمع وفي المطلق على البدل المطلق بانه ما دل
على شائع في جنسه ومعنى الشيوع في الجنس كونه حصة محتملة لحصص كثيرة من الحصص المندرجة
تحت مفهوم كلي مشترك بينها من غير تعيين فخرجت المعارف كلها لما فيها من التعيين
الشخصي كزيد وهذا او الحقيقي كالرجل واسامة او الحصي كعصى فرعون الرسول وكذا
يخرج العمومات كلها لعدم الشيوع بالمعنى المذكور واما المعهود الذهني فيدخل في الحد
اذ هو كالمطلق واما المقيد فهو بخلاف المطلق اي ما دل على معنى شائع في جنسه فيدخل
فيه ويخرج عن حد المطلق فان قلت خلاف المطلق ما لا يدل لا قلت الكلام في الالفاظ الدالة
فلو قيل المقيد ما لا يدل دخل المهمل هذا وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج عن
شيوع بوجه ما كرقبة مومنة فانه مقيد بالنسبة الى الرقبة الشائع في المومنة والكافرة مطلق
بالنسبة الى الرقبات المومنات لشيوعها فيها وبيان ذلك ان المطلق قد يوصف باوصاف
متعددة فهو كلما زيد في وصفه ازداد تقييده فكان قبل الوصف مطلقا وبعده مقيدا وهكذا (كلما)
بالنسبة الى كل وصف فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر **قال** حتى طلبه فان اختلف حكمهما
فلا يحمل مطلقا اجماعا الا مع التوقف والا فان اتحد موجبهما مثبتين حمل بيانا لا نسخا (الاجماع)

وقيل

وقيل به ان تاخر المقيد لنا الجمع اولى ويتعين البراءة ويرجع الى التخصيص ومنفيين يعمل بهما
اجماعا وان اختلف فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون على منعه **اقول** جميع ما ذكر في
العام من المتفق والمختلف يجري مثله في المطلق ويزيد المطلق عليه بمسائل اراد المص ان
يبينها وها هي اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يكون حكم احدهما مخالفا للحكم الاخر
او لا يكون فان اختلف حكمهما كما لو قال اطعم تميميا اكس تميميا عالما فلا يحمل المطلق على
المقيد هنا مطلقا اي سواء كانا مامورين او منهيين او مختلفين اتحد موجبهما او
اختلف بالاجماع لانه لا تعلق لاحدهما بالاخر الا في صورة يكون الامتثال بالمطلق موقوفا
على المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال لا يملك رقبة كافرة فان الامتثال
بالعتق مما يتوقف على حصول الملك لانه لا عتق الا في ملك وقد نفى الملك عن الكافرة
فهنا يحمل المطلق على المقيد بالاجماع وان كان العتق والملك حكمين مختلفين ومعنى
قوله الا مع التوقف والمراد من الحكم في هذا المقام المحكوم به كالكسوة والاطعام لا الحكم
الشرعي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد فالحال دايرة بين صور الاولى ان يتحد
موجبهما اي سببهما واحدا وكانا مثبتين كما لو قال في الظهار مرة ان ظاهرت فاعتق
رقبة واخرى ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فهنا يحمل المطلق على المقيد اي يحكم بان
المراد من المطلق ما اريد من المقيد فيكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا سواء اقترنا او
تقدم احدهما وتاخر الاخر وقيل ان تاخر المقيد عن المطلق كان ناسخا له بمعنى انه اريد الاطلاق
اولا ثم رفع بخلاف ما لو تاخر المطلق عن المقيد موجب للعمل بالمطلق من غير عكس لامكان
تحقق المطلق في ضمن فرد غير ذلك المقيد والجمع في العمل بين الدليلين اولى من طرح احدهما

فان المقيد بيانا له قطعا لنا على حمل المطلق على المقيد ان العمل بالمقيد مم

فان قيل العمل بالمطلق هو الموجب للعمل بالدليلين لان معنى العمل به تجويزه بجميع افراده ومنها
المقيد فيحصل العمل به قلنا لتجويز العمل بفرد آخر غيره يلغيه ولنا ايضا تيقن براءة الذمة
بالعمل بالمقيد لانه يخرج عن العهدة يقينا بالعمل به سواء كان مكلفا بالمطلق او المقيد
بخلاف العمل بالمطلق فانه لا يخرج به عن العهدة ولنا على كونه بيانا لا نسخا ان تقييد المطلق
يرجع الى نوع من التخصيص لان المطلق كالعام في الشمول للجميع وان افترقا في صفته كما تقدم
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى في الاصطلاح تقييدا وان كان حقيقته تخصيصا
وقد ثبت ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا المقيد المتاخر بيان للمطلق
لكان المراد بالمطلق المقيد مجازا او مؤولا فان المجاز به في شيء فرع الدلالة عليه وههنا
الدلالة منتفية فان المطلق لا يدل على المقيد بوجه والجواب انما ذكرتم جاز في
صورة تقدم المقيد فانه بيان عندكم ولا دلالة له على المقيد وايضا تقييد الرقبة بالسلامة
مجاز ولا دلالة فيها على ذلك واجابوا عن الاول بمنع عدم الدلالة فان تقدم المقيد
قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد فيدل عليه وعن الثاني بان الرقبة لا تتناول
غير السليمة وبعد التنزل ينصرف الى الفرد الكامل اقول بما اجابوا عن الاول يجيب عن
دليلهم فنمنع عدم الدلالة لان دلالة المطلق على المقيد منوطة بسماع المقيد
متاخرا او متقدما هذا واقول الاولى التفصيل ههنا كما في مسألة العام والخاص
المتقدم فيقال ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد
نسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فعلى الخلاف في جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة للخطاب ونحو ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل

يتقيد باحتمال ان يكون مكلفا بالمقيد فلا يعلمه فلا يخرج عن العهدة

المطلق

وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام **الصورة الثانية** ان يتحد سبب الحكم حال كونهما
منفيين كما اذا قال في الظهار مرة لا تعتق مكاتبا واخرى لا تعتق مكاتبا كافرا فهنا يعمل
بالمطلق والمقيد معا بالاجماع فيحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب في الظهار مطلقا اي كافرا كان
او مؤمنا من غير حمل المطلق على المقيد اذ لا وجه له الا ان يعلم من قصده ان المنهي عنه في المقيد
عين المنهي في المطلق فانه يحكم بالتقييد حينئذ اذ هما شيء واحد الصورة **الثالثة** ان يختلف
سبب الحكم كما قال الشارع في كفارة الظهار فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية
وقد اختلف العلماء في ذلك فاصحابنا اجمعوا على منع حمل المطلق على المقيد الا بدليل منفصل
يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد واما مخالفونا العامة فقد اختلفوا في الحمل وعدمه
على ثلاثة اقوال احدها وهو قول ابي حنيفة واتباعه انه لا يجوز الحمل على المقيد مطلقا
الثاني يحمل على المقيد مطلقا وهو قول الشافعي على ما نقله بعض الشافعية **الثالث** التفصيل
فان كان هناك قياس يقتضي التقييد بان كانت علة التقييد مشتركة بينهما لكونهما من
الكفارات مثلا حمل المطلق على المقيد والا فلا وهذا مذهب محققي الشافعية وربما نقله
بعضهم عن الشافعي لنا ان كلا منهما كلام مستقل منفصل عن الاخر لا تعلق له به وليس تقييد
احدهما مما يناقض اطلاق الاخر فانا نقطع بان الشارع لو نص على بقاء الاطلاق في المطلق
لم يكن مناقضا للتقييد في المقيد فلا يعدل عنها الا لداع واما القياس فقد ابطلنا حجيته فلا
يصح التقييد به استدلت الحنفية بان التقييد بالقياس نسخ به وهو باطل اما الاولى فلان مقتضى
الاطلاق الخروج عن العهدة باي فرد كان والتقييد يرفعه واما الثانية فمجمع عليها والجواب منع
كون التقييد نسخا على ان تقييد المطلق بالقياس لا يزيد على تخصيص العام به وقد خصصوه به

من قبيل ان يتماساو في كفارة القتل خطاء فتحرير رقبة مؤمنة

فان المطلق انما دل على الحكم ما على جملة الافراد لا يكون رفعها نسخا

وايضاً انتم قيدتم الرقبة بالسلامة فيلزم ان يكون نسخاً هكذا قيل والحق ان المقيد ان يرفع حكماً
كان ثابتاً بالمطلق كعتق الكافرة مثلاً فانه مع اطلاق تحرير الرقبة كان مجزياً ولم يبق مع
التقييد فاندفع الاول وبانهم يفرقون بين التخصيص بالقياس والتقييد به ويقولون
ان التخصيص بالقياس لا يجوز مطلقاً وانما يجوز اذا كان العام قد خص بقطعي قبل وهنا
لا يتغير مثل ذلك فان المطلق لم يقيد اولاً بنص ثم بالقياس اذ الكلام في ثبوت التقييد
بالقياس فبطل الثاني وبان اعتبار السلامة في الرقبة ليس تقييداً بل لان الرقبة لا تتناول ما كان ابتداءً
ناقصاً في كونه رقبة وانما ينصرف الى الفرد الكامل كالماء الذي لا ينصرف الى ماء الورد وهذا
والظاهر من كلامهم الحنفية انهم انما منعوا من التقييد بالقياس لان القياس شرطه ان يكون المعدي
الى الفرع المقيس حكماً شرعياً وليس الامر هنا كذلك فان قياس كفارة الظهار على
كفارة القتل في التقييد يوجب تعدية عدم اجزاء الكافرة الثابت في المقيس عليه اعني
كفارة القتل الى كفارة الظهار وهو عندهم عدم اصلي لا حكم شرعي واما الشافعية فيزعمون
ان ذلك حكم شرعي ثبت بدلالة اللفظ اعني مفهوم المخالفة المعلوم من التقييد بالوصف فيعدى
الى الفرع ولولا خوف الاطالة لنقلنا ما لهم وما عليهم في ذلك القايل بالحمل مطلقاً استدل بان
القران كالكلمة الواحدة فالتقييد في احد الحكمين دون الاخر اختلاف ينافي الوحدة وبان
الشهادة قد وردت مطلقة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم ومع هذا حمل المطلق على المقيد
اجماعاً فيكون هنا كذلك والجواب اما عن الاول فلان معنى الوحدة في القران انه لا يكون مناقضاً
بعضه مع بعض لا انه واحد من كل جهة والا لوجب ان يقيد كل مطلق ويخص كل عام وهو
فاسد وعن الثاني ان تقييد الشهادة بالعدالة انما كان بالاجماع لا بحمله على المقيد ونحن نقول

واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومقيدة بالعدالة في قوله تع

بمثل

بحث المجمل والمبين

بمثل ذلك مع حصول الاجماع القايلون بالتفصيل قالوا ان القياس دليل يجب العمل به فيجب التقييد
فيتي لهم نحن قد ابطلنا القياس من اصله فهو جوابكم **قال** [illegible] فصل في المجمل والمبين
المجمل ما دلالته غير واضحة وهو اما فعل لم يتبين او لفظ مفرد او مركب **اقول** فرغ من المطلق
والمقيد وشرع في المجمل والمبين والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحاً
ما دلالته غير واضحة اي ما له دلالة على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين
فصاعداً من معانيه فباضافة الدلالة تخرج المهمل لعدم دلالته وهذا احسن تعاريفه
لشموله جميع افراده من الفعل والقول والمشترك والمتواطي وله تعاريف اخر كما قيل انه اللفظ الذي
لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس لدخول المهمل فيه وخروج الفعل منه
لانه قد يكون مجملاً وكما قيل هو ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد عليه المجمل بعد البيان فان المراد لم
يعرف منه بل من بيانه ثم ان الاجمال قد يكون في الفعل باعتبار عدم ما يدل على جهة الوقوع
كما وصل عليه السلام ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فان الفعل في نفسه
لا يدل على جهة الوقوع الا اذا اقترن به شيء يدل على تلك الجهة اما اذا لم يقترن به شيء فانه يكون
مجملاً وقد يكون الاجمال في القول وهو اما في المفرد كالمشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة
اما باصل الوضع كالقرء الموضوع للطهر والحيض واما بسبب اعلال كالمختار للفاعل والمفعول
وكالمتواطي على المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها معيناً مثل واتوا حقه يوم
حصاده فان الحق يحتمل كلا من الابعاض كالثلث والربع والعشر مثلاً والمراد هو العشر فقط
فهو قبل البيان مجمل فان قيل المراد بالحق بعض معين كالعشر مثلاً وهو ليس متواطئاً لعدم صدقه
على الثلث قلنا الحق متواطئ بالنسبة الى الابعاض وتعاريفه من فرد معين منها فحصل الاجمال

ودلالته م

واما في المركب والاجمال فيه فقد يكون في جملة كقوله تع او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي وقد يكون بسبب وقوع اللفظ الذي لا يفهم المراد منه فيه كالمستعمل في
غير معناه الحقيقي لقرينة تمنع الحمل عليه مع تعدد مجازاته فانه مجمل فيهما وكالمستثنى في قوله
تعو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المستثنى قبل تلاوته مجهول وهو مستلزم
للجهالة بعد الاستثناء فيكون مجملا وكالمخصص المنفصل كان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول
اردت بعضهم فان التخصيص بالبعض المجهول اوجب اجماله ومن انواع الاجمال ما في مرجع
الضمير اذا تقدمه شيان يصلح كل منهما لان يكون مرجعه نحو ضرب زيد عمروا واكرمته ومنها
ما في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين ان يكون المهارة في الطب او لزيد مطلقا
قال متن طل لا اجمال في نحو قوله تع حرمت عليكم الميتة لظهور المراد اقول
المشهور وعليه جمهور الاصوليين ان التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تع حرمت عليكم الميتة
حرمت عليكم امهاتكم ونحو ذلك ليس بمجمل بل متضح الدلالة وذهب الكرخي وبعض الحنفية الى انه
مجمل لنا على الاول ان العرف في مثله يدل على ان المراد منه اذا اطلق تحريم الفعل المقصود من تلك الذات
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطو فان القايل
حرمت عليكم الميتة يفهم من كلامه عرفا حرمة اكلها وحرمت الخمر شربها وحرمت امهاتكم اي
وطوها وحرم الحرير لبسه ونحو ذلك فكان المراد منه واضحا غير مجمل قطع به من سمعه ولنا
ايضا ان الصحابة والتابعين لم يزل يستدلون بها على التحريم ولو كانت مجملة لم يستدل بها
على شيء كما هو شان المجمل قالوا تحريم العين غير معقول فان التحريم انما يتعلق بالافعال
لا بالذوات فالمراد تحريم فعل والافعال كثيرة والغرض يحصل بالبعض فيجب تقديره وليس

بمعين

بمعين فيكون مجملا قلنا ان اردتم ان ذلك البعض غير معين لغة فم ولا يجدي نفعا لان العرف
في مثله قد عينه بالفعل المقصود من ذلك الشيء كما بينا وان اردتم انه غير معين اصلا فمم بل مكابرة يحصل
العرف في مثله قال متن طل ولا في نحو قوله تع وامسحوا برؤسكم اذ الباء للتبعيض كما مر
اقول لا اجمال في نحو قوله تع وامسحوا براوسكم لظهور ان المراد بعض الراس كما بيننا سابقا
ان الباء للتبعيض فهو واضح الدلالة على المراد وهذا مذهب اصحابنا ووافقنا الشافعية
على ذلك وذهب الحنفية الى انها مجملة في القدر الممسوح لاحتمال ارادة الكل والبعض
ولا اولوية لاحدهما والحق انه لا اجمال فيها وتفصيل المقام ان الباء ان كانت للتبعيض كما
اثبتناه سابقا فالمراد بعض الراس فيحصل الامتثال بمسح البعض ولو قيل انها ليست للتبعيض
فقد قالت الشافعية ان المراد هنا بعض الراس ايضا لان العرف في مثله يقتضي التبعيض ولهذا
كان قول القايل مسحت يدي بالمنديل وبالحايط غير مقتضي لمسح الجميع واما المالكية
فذهبوا الى ان المراد مسح الجميع بناء على ان الباء للالصاق فيوجب الصاق الراس بالمسح
والراس انما هو المجموع فيجب مسحه وبالجملة لا اجمال في الاية وان كان تحقيق الحق فيها
وتنزيلها على ان المراد البعض لمكان الباء مما لا يرتاب فيه اكثر اصحابنا الا ان اثبات
ذلك على مخالفنا يحتاج الى بسط الكلام تقدم فليرجع اليه قال متن طل اما نحو السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى مجمل في اليد لاطلاقها على كل العضو وبعضه
وفي القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح والعلامة والغزي والحاجبي لا اجمال فيهما
لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض بالقرينة والقطع ظاهر في الابانة
اقول اختلفوا في نحو قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد المرتضى

قد يستروا الى انها مجملة لترددها بين ذلك وذهب بعضهم الى انها مجملة في اليد والقطع اما
في اليد فكما تقدم واما في القطع فلاطلاقه على الابانة والجرح كما يقال بري القلم فقطع يده
فكان مجملا فيهما والمشهور وعليه العلامة من اصحابنا والفخري والحاجبي من العامة انه ليس فيهما
اجمال وتحقيقه انها لو كانت مجملة لكان اما في اليد او القطع ولا اجمال في شيء منهما اما في (ظ او في)
اليد فلانها حقيقة في العضو من المنكب واطلاقها على البعض مجاز بسبب قرينة
تدل عليه فهو واضح الدلالة في معناه فلا اجمال واما في القطع فلانه حقيقة في الابانة
فهو ظاهر فيها ايضا واطلاقه على الجرح مجاز بالقرينة فلا اجمال في شيء منهما وقيل
عدم الاجمال فيهما بناء على ان المراد ابانة مفصل اليد واقرب المفاصل الكوع فيحمل عليه رجوعا
الى برائة الاصل فيعمل بالاول وقيل بالقرينة مفاصل الاصابع وقيل بالقطع من المرفق
قياسا على الوضوء والاول هو الاظهر **قال** مد ظله ومنه المحتمل اللغوي والشرعي كقوله صم
الطواف بالبيت صلوة الاثنان فما فوقهما جماعة ليس بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة بعثته
صم لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة **اقول** قد يكون اللفظ الوارد من الشرع له محملان
احدهما مما يتعلق باللغة والثاني مما يتعلق بالشرع مثاله قوله صلى الله عليه وآله الطواف
بالبيت صلوة فانه يحتمل ان الطواف يسمى صلوة لغة ويحتمل ان الطواف كالصلوة في
اشتراط الطهارة وقوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان الاثنين
فما فوقهما يسمى جماعة لغة ويحتمل ان فضيلة الجماعة يحصل بهما او المراد جواز احرام الاثنين
فمثل هذا اذا ورد من الشارع هل هو مجمل ام لا المختار انه ليس بمجمل وذهب شذوذ الى
انه مجمل لنا على ذلك ان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية لانه الغرض من البعثة واما تعريف

اللغات

اللغات فليس مقصودا للشارع اذ لم يبعث لذلك فالظاهر حمل كلامه على ما هو عرفه وهو المعنى
الشرعي قالوا اللفظ يصلح لهما كما هو الغرض ولا قرينة تعين احدهما فكان مجملا قلنا عرفه
بيان الاحكام الشرعية وهي قرينة لتعيين المعنى الشرعي ومما اختلف في كونه مجملا ام لا
الفعل المنفي والمراد نفي صفته لتعذر نفيه مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان المراد نفي صفتي الصلوة والصوم لا نفي حقيقتهما
الاكثر على انه ليس بمجمل وذهب بعض الى الاجمال لنا على ذلك انه اذا لم يثبت عرف في مثله
فاقرب المجازات الى نفي الحقيقة هو نفي الصحة اذ ما ليس بصحيح كانه ليس بشيء فيحمل عليه
ولا يرد انه في ذلك اثبات اللغة بالترجيح لانكم تثبتون ان المراد من هذا اللفظ هو المعنى
بسبب انه اقرب من غيره الى المعنى الحقيقي وهو باطل لانها لا تثبت الا بالنقل فانا نقول ان المعنى
الحقيقي اذا ما كان غير مراد من اللفظ فالعرف فالظاهر في الاستعمال المجازي حمله على اقرب
المجازات الى الحقيقة قالوا نفي الحقيقة غير مراد فلا بد من مصير ينصرف النفي اليه ولا تخصيص
لبعضها فكان مترددا بينها فكان مجملا قلنا انما يكون مجملا لو كان على السوية وقد قلنا ان
نفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى المعنى الحقيقي ومما اختلف في اجماله نحو قوله صلى الله عليه وآله
رفع عن امتي الخطاء والنسيان اعني ما ينفي صفته والمراد نفي لازمها فالمحققون على انه ليس بمجمل
وذهب البصريان الى انه مجمل لنا ان العرف في مثله هو نفي الحكم المرتب على الخطاء والنسيان اعني
المؤاخذة والعقاب واضح الدلالة على معناه فلا اجمال فان قيل فالضمان انتفى عقابا
فالا انتفع قلنا نحن ندعي ارتفاع الاثم والعقاب ولا نم ان الضمان يوجب ذكرا اذ يجوز
ان يكون امتحانا لا يترتب عليه لا انتقاما على ثبوت الضمان كالخطاب الوضعي ولذا يجب بفعل

بفعل الصبي ممن ليس من اهل التكليف ولا اثم هناك قطعا قالوا لابد من اضمار شيء
يتعلق به الرفع لان نفس الخطا والنسيان غير مرفوع والاشياء كثيرة ولا تعين لبعضها
فجاء الاجمال قلنا تعين البعض وهو نفي الذم العقاب بالعرف فليحمل عليه قال
مدظله فصل المبين نقيض المجمل اقول قد عرفت ان المجمل ما دلالته غير واضحة فالمبين
نقيضه اعني ما يكون دلالته على المراد واضحة ثم المبين قد يكون بينا بنفسه من غير سابقة
اجمال كقوله تع والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تع جميع الاشياء بنفس اللغة من غير
توقف على شيء آخر وقد يكون مع سابقة اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة فانه قبل البيان مجمل
لا يعرف المراد منه وبين بفعله صلى الله عليه فكان بعد ذلك مبينا فان قلت ما يكون بينا
بنفسه لا يكون مبينا لان معناها بين بغيره قلت المراد من المبين البين وهو ينقسم الى
القسمين او نقول معنى المبين بنفسه ما لا يحتاج في بيان المراد منه الى امر خارج عنه
من قول او فعل وذلك لا ينافي كونه مبينا بالفعل او نقول هو مبين في الاصطلاح وان لم
يكن في اللغة كذلك قال مدظله والبيان بالقول اجماعي وبالفعل عند الاكثر اقول
البيان يطلق على التبيين اعني الفعل المبين كالسلام على التسليم واشتقاقه من بان اذا ظهر
وانفصل ومعناه ح الاخراج من حيز الاشكال الى حيز الظهور وما يرد عليه منه فع ويقال
على الدليل الذي حصل به التبيين نحو صلوا كما رايتموني اصلي ومعناه ح الدليل ويق
على المدلول الذي متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه ح العلم عن الدليل ثم ان البيان
بالقول اجماعي لا خلاف فيه وهو ما من ادته تع كقوله تع صفراء فاقع لونها في بيان البقرة
وما يقال انه في هذا مناقشة اذ هو تقييد المطلق لا من المجمل ففيه مناقشه لان الكلام في

البيان

البيان مطلقا اي في ما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق بيان ايض نعم يحتمل كونها من باب
النسخ فيكون ابتداء تكليف نظرا الى ... وسوالهم وسمي الاشارة اليه انشاء اسنع واما من
الرسول كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر بيانا لقوله تع واتوا حقه يوم حصاده
واما البيان بالفعل فقد اختلف فيه والحق انه يكون بيانا ايض وذلك ان الخصم اما ان يقول
بعدم صحة وقوع الفعل بيانا راسا او يقول بصحته عقلا لكنه لا يجوز من الحكمة البيان به
فعلى التقدير الاول قد لا يخلو اما ان يريد ان الفعل لا يؤثر في حصول التبيين اصلا او يقول
انه لا يؤثر وحده بل لابد من القول الدال على ان الفعل بيان بان يقول صلى الله عليه وآله
هذا الفعل بيان لهذا او نحو ذلك فان عني القسم الاول من التقدير الاول فقد غلط فان
فعل النبي صلى الله عليه وآله للصلوة والحج بيان لهما وايض الفعل ادل على معرفة التفاصيل من
الاخبار عنها بالقول اذ الخبر ليس كالمعاينة وان عني الثاني وهو ان الفعل لا يقع بيانا
وحده الا ان يقول الدليل على انه بيان فذاك مما نقول به واما التقدير الثاني فبطلانه
البيان بالفعل قد يكون اصلح للمكلف لكونه اقوى فكانت الحكمة مقتضية له لا يقال
البيان للصلوة والحج حصل بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
لانا نقول هذا سهو فان هذا القول لم يشتمل على شيء من تفاصيل الصلوة والحج وتعريف
شيء منهما فيكون بيانا نعم هو دليل على ان الفعل بيان قالوا لو بين بالفعل لطال فتاخر البيان
مع امكان تعجيله وهو لا يجوز قلنا نمنع الملازمة فان القول قد يكون باطول من الفعل الا ترى
ان بيان الركعتين فيه من الهيات وغيرها لو كان بالقول لادى الى طول زمان لم يكن مع الفعل
سلمنا لكن نمنع لزوم تاخير البيان فان تاخيره انما يكون اذا لم يشرع به وكان الفعل بنفسه

تفهم م

بعد لمكان الرجوع
بل يتيح عن ذكر لما
لو رجع به صح

يستدعي زمانا طويلاً فلا يعد ذلك تاخيراً سلّمنا لكن نمنع كون تاخير البيان مع امكان تعجيله
مطلقا غير جايز وانما هو اذا لم يكن في التاخير غرض واما ههنا ففيه غرض كما فيما نحن فيه فان الغرض
هنا سلوك اقوى البيانين فلا سلّمنا لكن تاخير البيان مع امكان تعجيله ليس يمتنع مطلقا
انما هو اذا تاخر عن وقت الحاجة وهنا لم يتاخر تتمة كون الفعل بيانا قد يعلم
بالضرورة من قصده اي يعلم ضرورة من قصده علم كون هذا الفعل بيانا او بقوله كان
يصرح بكونه بيانا للمجمل او بشبهه كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي وقد
يعلم بالنظر كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به وفعل صلى الله عليه وآله فعلا يصلح
للبيان ولم ينص بالقول على انه بيان فانا نعلم انه بيان بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن
بيانا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما سيجي ان شاء الله تعالى ثم ان الفعل كما يكون
بيانا يكون فكذا ترك الفعل قد يكون بيانا كما اذا ركع في الثانية بغير قنوت فانا نعلم
عدم وجوبه قبل الركوع وكما اذا كان الخطاب متناولا له ولامته ثم يترك الفعل بعد ذلك
فان تركه يدل على تخصيص العام بالرسول صلى الله عليه وآله وذلك اذا كان الترك قبل
الفعل ولو كان بعده فهو نسخ عنه قال حنظله وتاخيره عن وقت الحاجة ممتنع والى اجماعا
جايز الغزالي وجمع المرتضى فيما يراد به غير ظاهره كالعام واما المجمل فيجوز لنا تاخير البيان
عن وقت الحاجة المعني عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه لان ذلك مستلزم للتكليف
بما لا يطاق فانه في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد من ذلك الخطاب والاتيان
بالشيء مع عدم الطريق الى العلم به محال ليس في وسع المكلف وتجويزه من قال
بالتكليف بالمحال فليترك وقوله واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد

اقول ... البيان فيه

اختلف فيه

اختلف فيه فالاستاد المصنف واكثر المحققين من الاصوليين على جواز التاخير الى وقت الحاجة
مطلقا والغزالي واكثر المعتزلة على المنع من التاخير وذهب السيد المرتضى وبعض المعتزلة الى
كابي الحسين البصري وجماعة من الاشاعرة الى المنع من تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر كالعام
والمطلق بل يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد اما المجمل كالمشترك
فيجوزوا تاخير البيان فيه مطلقا لنا على جواز التاخير انه لا مانع منه سوى ما يتخيله الخصم من قبح
الخطاب بمثله وهو غير صالح للمانعية كما سيجي ان شاء الله تعالى ولا يمتنع عند العقل فرض المصلحة فيه
لحسن الخطاب لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة لما وقع
وقد وقع في مواضع منها تاخير البيان في آية الصلوة اعني قوله تعالى اقيموا الصلوة حيث
بينه جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله ثم بينه بفعله وغير ذلك آية الحج واية الزكوة ونحو ذلك من المواضع
التي وقع بيانها متاخرا عن وقت الخطاب بها ومن تتبع ذلك حصل له القطع بذلك ويمكن ان
يستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فقد امرهم بذبح بقرة بينها الهم
حتى حصل سوال بعد سوال حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم قالوا ادع لنا ربك
يبين لنا ما لونها الى ان استقر الحال على انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة
لا شية فيها وهذا يدل على تاخير البيان لانها لو كانت مبينة من اول الامر لما راجعوه واستفهموه
فبين لهم المراد شيئا بعد شيء فان قيل يجوز ان يكون الواجب في اول الامر بقرة لا بعينها من البقر
فلو ذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا قد امتثلوا لكن لما توقفوا وراجعوا تغيرت المصلحة
فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر ونسخ الاطلاق فلما توقفوا بعد ذلك شدد عليهم بما
هو اعلى اوصافا مما قبله وانتقل الامر الى ذلك ونسخ ما قبله فلا يقوم حجة على الخصم وايضا

التفصيل فقالوا انا نفتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه عن وقت الخطاب وان كان مما له ظاهر واريد غير ظاهره كالعام المراد به الخصوص فلا يجوز التاخير فيه وهذان المذهبان يجمعهما في جواز تاخير البيان في النسخ وذهب بعض المعتزلة صح

فائدة يترتب عليها الثواب ولا يتعلق ذكرها انه لو لم يجز التاخير الا وقت الحاجة صح

وانما يقوم في الحجة لو ثبت ان البقرة المامور بها اولا والمكلف بذبحها ابتداء هي البقرة الموصوفة
بهذه الصفات قلنا هذا مدفوع فان الضماير في السؤال اعني قوله تع ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها وغير ذلك صريحة في ان البقرة المذكورة اولا هي ما لها هذه الصفات وكيف
يمكن ان ما ذكر في السؤال ثانيا ضمير البقرة التي يريد ان يامرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون
ذلك ولا يخطر لهم ببال فكيف يسالون عن صفة بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذبحها
فعلى ذلك الامثل قول القايل للغلام اعطني تفاحة فيقول الغلام بين لي ما هي فيحكم بان الضمير
ليس راجعا الى ما تقدم بل الى التفاحة التي يامره بها ثانيا وفساد ذلك اظهر من بيان فان قلت
لو كان المامور بها هي البقرة التي لها هذه الاوصاف ففي الوقت الذي امروا بذبح البقرة فيه
كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تاخر البيان كان تاخيرا عن وقت الحاجة وهو باطل قلنا
انما نسلم لكم ذلك لو ثبت ان الامر للفور ودونه البدر احل يعجز سلوكها ويرد عليها ورود
في بعض المواضع وسواء ان الامر وان لم يكن للفور الا ان جواز الفعل مع الامر ثابت على الفور
وهو حكم فيجب بيانه فتاخيره تاخير البيان عن وقت الحاجة اقول كان الثابت بالامر على الفور
ان ارادوا به الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة فقط فان الاباحة ليست جنسا للوجوب
ليلزم تحققها بتحققه وان ارادوا به جزء مفهوم الوجوب اذ هو جهة جواز الفعل والمنع من الترك
فذلك ليس بحكم فلا يحتاج الى بيان فان المحتاج الى البيان الفعل الذي يتعلق به احد الاحكام
الخمسة وقد يقال ان قلنا ان الاذن من الاحكام الشرعية ثبت ما قاله المعترض والا بطل لان تق
قوله تع وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الامتثال بالامر الاول وتاخرهم
الفعل ليس تعنتا وتعللا ولو كانوا مامورين بالبقرة الموصوفة بالصفات المتاخرة عن الامر الاول

لما صح تعنتهم على ذلك بل كان ينبغي مدحهم على تفتيشهم عن حال المامور به قلنا لم
يعنفوا بتاخير الامتثال بالامر الاول وليس في الكلام ما يدل عليه وانما معنى ذلك انهم كادوا لا يفعلون
مع حصول البيان البالغ لهم اما لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء ثمنها اذ روي ان
ثمنها كان بملء مسكها ذهبا لا انهم فرطوا في اول القصة **قال** للغزالي هو كخطاب العربي
بالتركي في عدم الفهم **اقول** قد عرفت ان الغزالي لا يجوز تاخير البيان مطلقا مجملا
كان او ظاهرا والسيد لا يجوزه في الظاهر ويجوزه في المجمل فلذا ذكر المص دليل الغزالي على عدم جواز
تاخير البيان في المجمل ولم يتعرض لدليله على عدم الجواز في الظاهر اكتفاء عنه بنقله عن السيد اذا
عرفت هذا فنقول احتج الغزالي على عدم جواز تاخير بيان المجمل بان الخطاب بما لا يعلم المراد منه
كالمجمل مثلا بمنزلة الخطاب بالتركية لمن هو عربي لا يفهمها وذلك لان عدم جواز ذلك ليس الا لعدم
حصول الفهم الذي هو الغرض الاصلي من الخطاب وهو غير واقع كما في صورة النزاع فلو جاز مثله
لجاز مثل ذلك لكن التالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واستدل السيد ايضا على عدم جواز تاخير
بيان ما له ظاهر كالعام بان تاخير البيان فيه موجب لاغراء المكلف بالجهل وذلك لان اللفظ لما كان
له ظاهر كالعموم فالسابق الى الفهم للمكلف منه ظاهره والفرض انه غير مراد بل المراد خلافه وهو الخصوص
ولا دلالة عليه حال الخطاب فيكون الخطاب به من دون البيان اغراء بالجهل وهو لا يليق ان يصدر من الحكيم
لقبحه وليس العلة في قبحه الا انه خطاب اريد به غير ما وضع له من دون دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان
يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد الضرب الشديد
او رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل عليه وبهذا اللفظ افترقت الحقيقة عن مجازها
لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب

بالمجمل لو يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له فان عرف الخطاب شيئ وانما استعمل
اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم ويريد به الخصوص فانه اراد
ما لم يوضع له اللفظ ولم يدل عليه دليل والجواب عن الاول بمنع الملازمة المعقودة في كلام
السيد ابداء الفرق بينهما فان الخطاب بالتركي للعربي خطاب بما لا يفهم منه شيء اصلا للعربي بدل
بخلاف الخطاب بالمجمل فانه يفهم منه معنى كالامر والنهي لكن يتردد بين مدلولاته فيطيع
بالعزم على الفعل اذا بين ويعصي بالعزم على الترك كذلك والحاصل انا لم نجوز خطابا
بالمجمل الا حيث يفهم منه امر او نهي فيبقى الاجمال في تعيين المطلوب منه واما حيث لا يفهم السامع انه ص
انه امر او نهي فلا نجوزه لانه تكليف قبيح فلا فائدة تحدث منه كما في الخطاب بالزنجية فلا نجوز فيه ص
ذلك الخطاب وعن الثاني بمنع لزوم الاغراء مع الخطاب بمثل ذلك ولهذا يلزم لو امتنع
احتمال التجوز في الكلام وهنا المخاطب بالعام مجوز للتخصيص الى وقت الحاجة وبعدها
يقطع بعدمه وتوضيح المقام انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له الى
قرينة بخلاف استعماله في معناه وكذا لا ريب في عدم جواز تاخير القرينة عن وقت
الحاجة اما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل على عدمه من جهة الوضع
وتخيل استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا مدفوع بانه لا يتم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا والفرض عدمه وكون الاصل
في الاطلاق الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة مطلقا وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى لو تاخر عن ذلك
لزم الاغراء لم يستقم الحكم في مواضع كثيرة منها انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص

بادلة العقل من غير ان يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقل في ذلك خلاف عن احد
وجوز اكثر محققي الاصوليين من اصحابنا والعامة اسماع المكلف العام المخصوص بالدليل السمعي من دون
اسماع المخصص ونحو ذلك مع ان ما ذكر في توجيه المنع من الاغراء لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا
اذ السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيلزم الاغراء ولا
ينفع الجواب هنا فانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة
التجوز ومع فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها الا انا نعلم ان الاطلاع على
ذلك يحتاج الى صرف زمان بعد وقت الخطاب ليطلع على المراد فلا يكون مجرد النطق باللفظ
يقتضي صرفه الى الحقيقة على انا يمكن ان نجيب بمثل ذلك في صورة النزاع فنقول لا يجوز الحمل على
شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيها
وللسيد في الذريعة كلام على المانعين من تاخير البيان في المجمل يقرب مما ذكرناه حيث قال
وعن قوي ما يلزمه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف
المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا ان يتوقف على اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا
اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خاطب
وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه
لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وفي
هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على
طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد بعينه وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد

فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان
ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان الزمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يصح المعرفة
بحيث لا تكلف في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر
على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج من زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه
وما يرد عليه نفسه تعالى واضح كما اسلفنا الاشارة اليه ثم ان ما ذكره من الدليل منتقض
بالنسخ فان من شرط المنسوخ على ما صرح به ثم ان لا يكون موقتا بوقت ولا معنى بغاية مقتضية
ارتفاع الحكم عندها حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج
في تفصيلها الى دليل سمي المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد تحقق نسخه يعلم
ان المراد خلاف ذلك الظاهر فيكون قد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجا بعضهم الى طرد المنع في النسخ ايضا
فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد ادعى الاجماع على
خلاف هذه المقالة فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تعالى تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مراده بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوايده
ومراد المخاطب به ثم طول الكلام في ذلك على منع من تاخير بيان المجمل وجعله وجها للرد
عليهم ولا يخفى انه وارد عليه ومنتقض به دليله كما انتقض به دليل خصمه فتامل المقام
واسلك سبيل الاقتصار **قال** فصل القطع دلالة مظنونة لرجحانها الخ **اقول**

[illegible]

من اقسام المبين النص والمأول وقد اسلفنا تعريفهما سابقا ولا باس باعادته لبعد العهد فنقول
الظاهر لغة الواضح واصطلاحا هو ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره وذلك اما
من حيث الوضع اللغوي كالاسد فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به السبع لاحتمال ارادة المعنى
المجازي فهو محتمل احتمالا مرجوحا واما من حيث الوضع العرفي كالغايط فانه اذا اطلق لم
يقطع ان المراد به الفضلة المخصوصة لاحتمال ارادة المعنى المجازي عندهم اعني المكان المطمئن
احتمالا مرجوحا واما من حيث الشرع كالصلوة وكذا الكلام في كل لفظ له استعمالان حقيقي
ومجازي فانه اذا اطلق فدلالته على الراجح المراد به ظنية وهو الذي يسمى ظاهرا فخرج بهذا
القيد النص لكون دلالته قطعية وكذا المجمل لكون دلالته مساوية والماول لكونها مرجوحة فيه
والتاويل لغة مصدر اوله اذا ارجعه ما يؤول اليه اي يرجع والمآل المرجع واصطلاحا هو حمل
اللفظ على معناه المرجوح فعلى هذا الماول هو المحمول على المعنى المرجوح وهو شامل للصحيح والفاسد
ولو اريد تعريف الصحيح قيل هو المحمول على المعنى المرجوح لمقتضي اي لقرينة اقتضت ذلك
الحمل والقرينة اما عقلية كقوله تعالى ولتصنع على عيني فالعين حقيقة في الجارحة المخصوصة
وحيث ان الدلالة القاطعة قامت على انه تعالى ليس بجسم اقتضت حمل العين في الاية على معناها
المرجوح اعني العلم لما ان العين سبب حصوله وطريق اليه فاطلق السبب على المسبب واما لفظية
وامثلتها كثيرة **قال** والتاويل منه قريب كحمل اية الصدقات الخ **اقول** التاويل
بحسب ما يوجبه ينقسم الى ثلثة اقسام الاول القريب سمي به لقرب ما يوجبه الى الفهم ولقوة ادلة
عليه فيكفي في صحته ووجوب قبوله ادنى مرجح كحمل اية الصدقة اعني قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية على بيان المصرف في الصدقات حتى يجوز الصرف الى صنف واحد فقط ووافقنا على ذلك

منهم

جماعة من العامة وذهب الشافعي الى ذلك من التاويل البعيد لان ظاهر الآية بيان استحقاق جميع الاصناف
لكون اللام للملك والواو العاطفة للتشريك فيجب اشتراك الجميع في مال الصدقة ولا يجوز تخصيص الصنف
الواحد بها والجواب ان سياق الآية يدل على ما قلناه فان ما قبلها اعني قوله تعالى ومنهم من
يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون دل على طمع المنافقين
ولمزهم اذا لم يعطوا من الصدقات ورضاهم اذا اعطوا منها فاقتضى سياق الكلام
الرد عليهم ببيان من يجب صرف الصدقات اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما زعموه من ان
المعطي مختار في الاعطاء والمنع ولا يخدش ان بالحمل على الظاهر اعني بيان الاستحقاق
والتمليك يحصل الرد ايضا فلا يصلح ذلك صارفا عن ظاهر اللفظ وقد يجاب بان هذا بيان المصرف
بالنسبة الى غيره فالحمل عليه اتم الثاني التاويل البعيد وسبب بعده غموض العلاقة التي سوغت
التجوز به فيحتاج الى مرجح اقوى مما يرجح به القريب وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله تعالى
فاطعام ستين مسكينا باطعام ستين مسكينا على ان يكون المراد وجوب دفع هذا القدر
من الطعام اعم من ان يكون المدفوع اليه مسكينا واحدا في ستين يوما او ستين مسكينا
قالوا المقصود دفع الحاجة مسكين واحد في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا ووجه البعد فيه
جعل ما ليس بمذكور اعني الطعام المقدر مرادا والمذكور وهو اطعام ستين مسكينا غير مراد
مع امكان ان يقصد الشارع الظاهر من مدلول اللفظ لفضل الجماعة وتظافر قلوبهم على
الدعاء للمحسن وربما كان منهم من هو مستجاب الدعوة ونحو ذلك من الفوايد التي لا توجد في الواحد
ومنها تاويل الحنفية ايضا قوله عليه السلام لابن غيلان الثقفي حين اسلم يوم الطايف على عشر نسوة
امسك اربعا وفارق سايرهن بان المراد من قوله عليه السلام امسك اربعا ابتداء النكاح اي جدد

على اربع

على اربع منهن ولا تنكح سايرهن اطلاقا لاسم المسبب على السبب لاحتمال وقوع النكاح عليهن
دفعة والمراد امسك الاربع الاول منهن وفارق الاواخر لاحتمال وقوع النكاح مرتبا والذي
دعاهم الى هذا التاويل البعيد مخالفته ظاهره لما زعموه من ان انكحة الكفار انما يحكم بصحتها
على تقدير اسلامهم اذا وقع العقد حال الكفر على وجه يصح ابتداء النكاح عليه شرعا واما
ما ليس كذلك كالعقد على اكثر من اربع دفعة او على خامسة بعد اربع او على الاختين فليس
بصحيح فاولوا الحديث بما اولوه ووجه البعد فيه ان غيلان كان متجدد الاسلام
لم يسبق له علم بشيء من الاحكام فيبعد من الشارع خطاب مثله بذلك من غير بيان على ان تجديدهم
الذي اخترعوه من وجوب التجديد للكافر لم ينقل اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ولو ثبت مثله لنقل بوجه الثالث التاويل الابعد لزيادة بعده بالنسبة الى ما قبله
وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك
ايتهما شئت وفارق الاخرى بما مر من ان المراد تجديد النكاح ان وقع دفعة وامساك
الاولى منهما ان ترتب والداعي الى هذا التاويل الابعد ما عرفت من مخالفته ظاهره لمذهبهم
ووجه الابعدية فيه وجود جميع المفاسد المذكورة فيما قبل وزيادة وهي تخييره في امساك ايتهما
شاء من غير تفصيل بين وقوع النكاح مرتبا ودفعة ومن التاويل الابعد المتناهي في الابعدية
تاويل صاحب الكشاف المسح في قوله تعالى في اية الوضوء اعني قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين بالغسل فانه حكم بان الارجل معطوفة على الرؤس والمسح الوارد عليها ليس المراد منه
حقيقة وانما المراد منه الغسل المشابه للمسح وذكر في ذلك وجوها فاسدة وانت تعلم ان هذا
الكلام على هذا المحمل يشبه قول القايل اكرم زيدا وعمرا واهن خالدا وبكرا فهل يفهم احد ان المراد

اكرم بكر اكراما يقرب من الاهانة بل لو قصد احد ذلك لعابه اهل اللسان وحكموا بخروجه عن
رتبة اهل البيان فما ظنك بالقرآن المجيد الذي هو في الحد الاعلى من البلاغة مع امكان ان يراد
مسح الارجل ايضا لئلا يكون هناك عضوان ممسوحان معطوفان على عضوين مغسولين ويقرب من
هذا التاويل الابعد عطف الارجل حال كونها مجرورة على الوجوه والحكم بان جرها للجوار ولولا
ان الكلام في ذلك خارج عن مقصد الكتاب لذكرناه على وجه يتميز به الخطا من الصواب ولقد
احسن شيخنا المصنف في كتاب مشرق الشمسين حيث بسط البحث في اية الوضوء على الوجه الاتم
الاكمل فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه **قال** مد ظله فصل في المنطوق والمفهوم
المنطوق ما دل عليه اللفظ الآتي في محل النطق وصريحه مطابقي وتضمني وغيره التزامي فان قصد
وتوقف عليه صدق او صحة عقلا او شرعا **اقول** من اقسام للمبين المنطوق والمفهوم
وهما قسما المبين باعتبار الدلالة فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما
للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم او لا فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق قد يكون
مذكورا ومنطوقا به وقد يكون غير منطوق به فدخل الصريح وغيره وظهر ان المذكور به شرط في
حال المدلول ليخرج المفهوم وغير شرط في المدلول فانه قد لا يكون مذكورا فدخل غير الصريح
واعلم ان المنطوق والمفهوم مما اختلف كلام القوم فيهما فيفهم من كلام بعضهم انهما من اقسام
الدلالة وهو ظاهر كلام الحاجبي وجماعة من الاصوليين ومن كلام بعضهم انهما من اقسام المدلول
لكن من كون دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يؤيد الاول
وعبارة الاستاذ المصنف مد ظله قابلة للحمل على ايهما شئت ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح
وغيره فالصريح ما كان اللفظ موضوعا له اما بنفسه او في ضمنه وهو المعنى المطابقي والتضمني

بحث المنطوق والمفهوم

صح م

وغير

وغير الصريح ما لم يوضع له اللفظ بشيء منهما بل يكون لازما لما وضع له وهو المعنى الالتزامي
وهو اما ان يكون مقصودا للمتكلم بالكلام او لا يكون والاول اما ان يتوقف عليه صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا او لا فهذه اقسام الاول ان يقصده المتكلم ويكون الكلام متوقفا
على ان يكون التقدير رفع المواخذة الحاصلة بسببهما التي لو لم يقدر لم يكن الكلام صادقا لعدم
ارتفاع عينهما عن الامة او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فان صحة هذا الكلام عقلا
يتوقف على تقدير الاهل فان العقل يحيل سؤال الجدران او صحته شرعا كقوله اعتق عبدك
على الف فان صحته شرعا يتوقف على تقدير الملك اذ لا عتق الا في ملك وهذا القسم من غير الصريح
يسمى دلالة الاقتضاء لاقتضاء الكلام اياه القسم الثاني ان يكون مقترنا بوصف لو لم يكن هذا
ونظيره للتعليل لكان بعيدا من الشارع الاتيان بمثله فيفهم منه التعليل فمثال الاول ما روي
من قول الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت اهلي في رمضان فقال
عليه السلام اعتق رقبة يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان غرض الاعرابي من قصته
انما هو لبيان حكمها فذكر الحكم منه عليه السلام جواب له لتحصيل غرضه والا لخلا السؤال عن الجواب
بل تأخر البيان عن وقت الحاجة فكأنه عليه السلام قال واقعت فاعتق رقبة وهذا التعليل فكذا
الاول ومثال النظير قوله صلى الله عليه وآله في جواب الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي قد ادركته الوفاة وعليه
الحج فان حججت عنه انتفعه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال عليه السلام
فدين الله احق بان يقضى فانها سالت عن دين الله وقضاءه فذكر نظيره وهو دين الآدمي وقضاءه
فنبه على التعليل اي على كونه قضاءه حق علة للنفع والا لكان ذكره عبثا بلا فائدة فيفهم منه
ان نظيره وهو دين الله وقضاؤه علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع وهذا القسم يسمى ايماء وتنبيها

عليه صدقا كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق هذا الكلام يتوقف صح

مقصودا للمتكلم والا يتوقف عليه الكلام لا بنفي الاسود المتقدم بل يكون صح

فان قوله عم اعتق رقبة م

الثالث ان لا يكون مقصوداً للمتكلم ولكن يلزم من كلامه كقوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهراً مع
قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فان هاتين
الآيتين يدلان على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا يكون ذلك غير مقصود للمتكلم من الكلام
فان المقصود من الاولى بيان ما تقاسيه الام في الحمل والفصال من المشقة والتعب ومن الثانية
بيان اكثر مدة الفصال لكن يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر حيث ان الاولى دلت على
ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهراً والثانية على ان بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهراً
مدة الرضاع فيلزم ان ستة اشهر مدة الحمل وهذا القسم يسمى دلالة الاشارة ثم ان التقسيم على الوجه
المذكور هو المشهور وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ
مطابقة او تضمناً والمفهوم ما كان لازماً للمدلول ويجعل الاقتضاء والاشارة والايماء من اقسام
المفهوم **قال** ومنطلقاً المفهوم ما دل لا في محله فان كان مفهوم موافقة فحوى الخطاب ولحن الخطاب
او مخالفة فدليل الخطاب وهو مفهوم الشرط والصفة والغاية واللقب والحصر **اقول**
المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكماً او حالاً لغير المذكور وينقسم الى مفهوم موافقة
ومفهوم مخالفة لان حكم المسكوت عنه الذي هو غير محل النطق ان كان موافقاً للحكم المذكور في الثبوت
والنفي فهو مفهوم الموافقة كقوله تع ولا تقل لهما اف فانه يعلم منه حال التافيف المذكور حال
المسكوت عنه الذي هو الضرب مع اتفاقهما في الحكم اعني الحرمة وهل يشترط في مفهوم الموافقة
الاولوية اي كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور او يكفي الموافقة بينهما في الحكم اعم من الاولوية
والمساواة يحتمل الثاني وعلى الاول يبقى ذلك القسم واسطة بين المفهومين والمستفاد من كلام بعضهم
في بيان مفهوم الموافقة ان المسكوت عنه ان كان مساوياً كما لا في قوله تع الذين يأكلون اموال اليتامى

اولى سمي فحوى الخطاب كالمثال المذكور وان كان م

في در

اقل م

على حرمة الاحراق اذ هو مساوٍ للاكل في الاتلاف سمي لحن الخطاب ويمكن تنزيل عبارة المصنف في
التعبير عن مفهوم الموافقة بفحوى الخطاب على ذلك وان كان حكم المسكوت عنه مخالفاً للحكم المذكور
في الاثبات والنفي فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب ايضاً واقسامه خمسة الاول
مفهوم الشرط كقوله تع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه يفهم منه انه اذا لم
يكن ذات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن خلافه الثاني مفهوم الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء
فانه يفهم منه ان غير العلماء لا يجب اكرامهم الثالث مفهوم الغاية نحو فلا تحل له حتى تنكح
زوجاً غيره فانه يفهم منه انها اذا نكحت غيره حلت له الرابع مفهوم اللقب وهو تعليق
الحكم بالاسم علماً كان نحو زيد قائم او اسم جنس نحو في الغنم زكوة الخامس مفهوم الحصر المستفاد
من التركيب والمراد به ما يكون بطريق تقديم القصر الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم زيد يمكن
تعميمه بحيث يشمل ذلك والحصر بانما واداة الاستثناء واعلم ان مفهوم المخالفة على القول به
انما يعتبر ويكون حجة يستدل به اذا لم يكن المذكور جرى مجرى الاغلب في التعبير مثل قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلا يدل
على انه لو لم يوجد هذا الوصف لا تكون الحرمة ثابتة لانه انما وصف الربائب بكونهن في الحجور اخراجاً
للكلام مخرج الغالب فان الغالب كونهن في الحجور فالوصف به لذلك لا لان المسكوت عنه مخالف له
في الحكم ويشترط ايضاً ان لا يكون الباعث لذكر المذكور سوال عنه بخصوصه وان الحكم فيه كذلك
ويشترط ايضاً ان لا يكون الغرض بيان الحكم له الموصوف بالصفة كما لو كان الغرض بيان الحكم
عند من له السائمة فقط فان الوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدمه ويشترط ايضاً
ان لا يكون في المسكوت عنه جهالة بحكمه والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله ويشترط ايضاً ان لا

لحن م

ولحن الخطاب م

او حادثة مخصوصة به كما
اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلاً فقال في
السائمة زكوة بناء على ان
السوال عنها بخصوصها م

هناك مانع يمنع عن ذكر حاله يكون في المسكوت عنه بخلاف الحكم بل الاولى ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم ولا مساويا للمذكور والا كان مفهوم موافقة لا مخالفة وانما شرط ذلك لان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة هو ان التقييد باحد الامور لو لم يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه عما عداه لم يكن له فايدة وعلى تقدير وجود احد الاشياء التي ذكرنا لا يكون كذلك لوجود الفايدة فيبطل وجه الدلالة **قال** متن ظلّه مفهوم الشرط حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه لنا التبادر والسوال عن سبب القصر مع الامن وقوله صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين **اقول** اختلفوا في مفهوم الشرط اي في تعليق الحكم على شيء بكلمة ان ونحوها من ادوات الشرط هل يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا المشهور وعليه اكثر اصحابنا كالمصنف والمحقق والعلامة وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب السيد المرتضى وبعض اصحابنا وبعض العامة كالحنفية واكثر المعتزلة الى انه لا يدل الا على ثبوت الحكم مع ثبوت الشرط اما انتفاؤه مع انتفائه فلا دلالة فيه على ذلك لنا ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفاء المعلق عليه عند انتفاء المعلق فانه يتبادر من قولك ان جئتني اكرمتك ان الاكرام منتف عند انتفاء المجي فان قيل هذا مثال جزئي فلا يثبت قاعدة كلية قلنا الغرض من ذكره التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فايدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهموه منها فان قيل يجوز ان يكون ذلك لعرف طار ليس ثابتا في اصل اللغة قلنا الاصل عدم نقله عن اللغة ولنا ايضا ما روي ان يعلى ابن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها بيان الاستدلال انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما

لعدم المعلق عند عدم المعلق عليه لم يكن لذلك التعجب معنى ولما اقر النبي صلى الله عليه وآله على ذلك واجاب بان ذلك صدقة فان قيل نحن نمنع ان التعجب كان مما قلتم لم لا يجوز ان يكون فهم من الايات الوارده في وجوب الصلوة ان الاصل في الصلوة الاتمام لكن خولف ذلك الاصل في الخوف بسبب هذه الاية فبقي معمولا به فيما عداه فكانت المخالفة مع عدم الخوف محل التعجب وايضا الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط لما ثبت التقصير مع الامن وقد ثبت قلنا المنع ساقط فاولا ان الايات الوارده في وجوب الصلوة لا تدل على وجوب الاتمام ولا على ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد روي عن عايشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر ومع هذا فاين الاصل ثانيا ان التعجب لو كان لما قلتم فالمناسب في الكلام ان يقال فما لنا لا نتم كما هو ظ والرواية لنا لان ظ الشرط لما دل على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا تعجبوا فالتعجب انما كان لعدم المعلق عليه مع وجود المعلق ومخالفة الظ وقد ترك لدليل خارجي كما في هذا المقام واعلم ان هذا الخبر انما يقوم حجة على بعض العامة القايلين بصحته واما بعض اصحابنا كالسيد المرتضى فيدعي انتهاض الحجية عليه من وجهين ولنا على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لما نزل قوله تع ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لازيدن على السبعين لم حكم بان ما فوق السبعين ولقايل ان يقول هذا مفهوم العدد فلا يدل على المحل فيه اقول ليس هذا مفهوم العدد وانما هو مفهوم الشرط فان الشرط هنا هو الاستغفار الخاص فحيث انتفى الشرط انتفى المشروط وايضا قال عم لازيدن على السبعين هذا ولقايل ان يمنع صحة هذه الرواية وكيف وقد روي انه ع قال لو علمت ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت فتح يكون

ويبو دليل انه عم فهم الاية انما زاد على السبعين

البعين للمبالغة ومعنى الاية ح ان الاستغفار الكثير لا يفيد في الغفران فلا فرق بين
السبعين وما زاد كما يقول لصاحبك لو جئتني سبعين مرة ما كلمتك وغرضك انك وان
كثر المجي منك فلا يترتب عليه التكلم متى ما فلا يدل على ما قلتم سلمنا لكن لا نم انه ع فهم مخالفة
الحكم عن التعليق في الاية لجواز ان يكون فهم ذلك بناء على ان الاستغفار لهم كان جائزا بحسب
الاصل في جميع المراتب ثم ورد المنع عن هذا القدر الخاص فيبقى ما عداه على الجواز استدل
الثاني في مفهوم الشرط بدليلين الاول ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن
لذلك الشرط بدل يقوم مقامه على تقدير عدمه وبط فان غسل الاعضاء المخصوصة شرط لصحة الصلوة ولا يلزم عنه
عدم الصحة عند عدم الوضوء لجواز الصحة بشرط اخر كالتيمم الثاني انه تعالى قال ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ولو ثبت مفهوم الشرط لانتفى الحرمة بانتفاء ارادة التحصن
الذي هو الشرط لجاز الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن وهو بط اذ الاكراه على البغاء
حرام اجماعا والجواب للمعترض الاول فنقول لو كان للشرط بدل يقوم مقامه فالشرط حقيقة
احدهما غير معين وح فلا انتفاء احدهما لا يكفي انما يكون مع انتفائهما معا وح فينتفي المشروط لما ذكرنا
سابقا قلت يمكن تقرير الدليل على وجه يندفع به جواب المعترض وحاصله ان مفهوم الشرط انما
يكون حجة يستدل به لو ثبت ان الحكم المشروط بشرط واحد معينا وح فيلزم من انتفاء ذلك الشرط
انتفاء الحكم لكنا لا نقطع بذلك لجواز ان يكون للحكم شروط متعددة فبانتفاء ذلك الشرط لا ينتفي
الحكم بل يتحقق بشرط اخر فان قيل الاصل عدمه قلنا لا يكتفي بذلك كما مر نظيره في مسألة العام فان قلت
وكيف يمكن تحصيل العلم بذلك وما الطريق اليه قلنا البحث والتفتيش عن الادلة هو الطريق فعلى
المجتهد البحث عن ذلك فان لم يجد شرطا اخر حصل له علم بعدمه اذ لو كان ثم شرط اخر لاطلع عليه وح

فيحمل

فيحمل بمفهوم الشرط كما انه يلزمه البحث عن حال المخصص حتى يحصل له العلم بعدمه وبالجملة لا
بد من حصول دلالة او امارة يقتضي انه لا يشترط للحكم سوى ذلك حتى يستدل بانتفائه على
انتفاء الحكم واذا كان كذلك فمفهوم الشرط وحده على ليس دليلا على انتفاء الحكم بل
بانضمام انه لا شرط سواه لكن لا يخفى ان فرض النزاع في مثل ذلك قليل الجدوى فتامل واما
الجواب عن الدليل الثاني فبوجوه ثلثة الاول ان مفهوم الشرط هنا معناه عدم تحريم الاكراه
على البغاء عند عدم ارادة التحصن وهو حق لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء
مكروها عندهن فيمتنع الاكراه عليه لان الاكراه الزام ما هو مكروه فان قيل يجوز ان
يكون كراهة الشيء عبارة عن عدم ارادته وح نقول يجوز ان لا يكون الشخص مريدا للبغاء
ولا للتحصن فيتحقق عدم ارادة التحصن مع كراهة البغاء فلا يصح قولكم اذا لم يردن
التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن قلنا ليس معنى كون الشخص كارها الفعل عدم ارادته
اياه ولو في صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال اصلا بل معناه انه مع حضوره
في ذهنه وشعوره به يعرض الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلتان
تقابل التضاد لا العدم والملكة كما هو مبين وح فكراهة البغاء يستلزم ارادة التحصن اذ لا
معنى لكراهة البغاء الا الميل الى تركه والاعراض عنه فعدم ارادة التحصن يستلزم كون البغاء
الى الميل الى تركه والاعراض عنه مكروه عندهن واذا لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الاكراه
عليه فلا يكون الاكراه عليه حراما لان التحريم انما يختص بالمقدور والممكن وهنا ليس بمقدور ثم (يتعلق)
انه لا يلزم من عدم حرمة الاكراه جوازه لان عدم الحرمة قد يكون لكون الشيء مباحا وقد يكون
لكونه غير مقدور وهنا كذلك وهذا معنى قوله وانتفاء التحريم اي تحريم الاكراه لامتناع المنهي عنه

اي الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن لكونه غير ممكن للمكلف كما بيناه الثالث
ان مفهوم الشرط انما يكون معتبرا اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى غير التعليق ويجوز ان
يكون فايدة الشرط في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
والتحصن مع نقصان عقلهن فالمولى مع كمال عقله احق بذلك الثالث انا نسلم مفهوم
الشرط في الاية وانها تدل بحسب الظاهر على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن لكن
الاجماع القاطع عارض فاضمحل الظاهر بسببه هذا وقد يجاب بانه خرج مخرج الاغلب فان
الغالب ان الاكراه يكون عند عدم ارادة التحصن فهو كقوله تعالى وربايبكم اللاتي في
حجوركم ولا مفهوم في مثله كما بيننا **قال** مسئلة مفهوم الصفة حجة عند الشيخ
والشهيد في الذكرى ونفاه الاكثر كالمرتضى والمحقق والعلامة للاول لولاه لخلى الموصوف
كالانسان الابيض حيوان وقول ابي عبيدة في قوله صلعم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه
للثاني انتفاء الثلاث والوصف قد يكون للاهتمام او للسؤال عن محله او سبق حكم غيره
اقول اختلفوا في مفهوم الصفة اي في تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد
الاوصاف كقوله عم في الغنم السايمة زكوة فهل يدل على انتفاء الحكم عما انتفت عنه تلك الصفة
فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا والشيخ والشهيد وبعض اصحابنا واكثر العامة كالشافعي
واحمد والاشعري على الاول والسيد المرتضى والمحقق والعلامة واكثر اصحابنا وبعض العامة
على الثاني وتوقف الآمدي في ذلك فلنا نقل ادلة الطرفين من غير اختيار لاحدهما القايلون
بالحجية استدلوا بوجوه الاول انه لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم
يكن لذكر الوصف فايدة بل كان لغوا والتالي باطل اما الاولى فلان المفروض انه لا فايدة في

الوصف سوى الدلالة على انتفاء الحكم عن غير الموصوف فاذا لم يكن هذه الدلالة ثابتة فيه
خلا عن طبيعة الفايدة وكان كقولك الانسان الابيض حيوان فان الانسان مطلقا حيوان
وذكر الابيض لغو واما الثانية فلان خلو كلام احاد البلغاء عن الفايدة بعيد جدا بل
مستقيم فكيف كلام الله والرسول لا يقال هذا اثبات كون اللفظ دالا على معنى بخلوه عن
الفايدة وهو مستقيم لان الوضع للمعنى انما يعلم بالنقل لانا نقول اثبات ذلك من استقراء
كلامهم فان الاستقراء دل على ان ما لا فايدة سواه يتعين ان يكون مرادا من الكلام فان قيل
هذا يجري في مفهوم اللقب فيقال لو لم يدل على نفي الحكم عن الغير لم يكن مفيدا قلنا له فايدة
اخرى وهي افادة الكلام معه فانه لو حذف لسقط الكلام عن الافادة بخلاف حذف
السايمة من قوله في الغنم السايمة زكوة فانه لا يبطلها فلا بد من ان يكون للسايمة فايدة غير
تلك الفايدة الثاني ان ابا عبيدة الكوفي لما سمع قوله عم لي الواجد اي مطل الغني يحل
عقوبته بمطالبته وعرضه بحبسه قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل شيء منهما ولولا
انه فهم من التقييد بالوصف ان غير الموصوف ليس كذلك لما صدر منه هذا القول وايضا
لما سمع قوله عم مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وحين سمع تاويل
من هو اول قوله عم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من يمتلي شعرا بان المراد الهجاء وهجاء الرسول خاصة
قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فيه بل فيه دلالة على انه اذا
لم يمتل وكان فيه قليل من الشعر كان مباحا فجعل الامتلاء من الشعر الذي في قوة الشعر الكثير يوجب ذكر
فهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد التزم من تقدير الصفة المفهوم فالصحيح اولى وانما
النافون لمفهوم الصفة فقد استدلوا على ذلك بان التقييد بالوصف لو دل على نفي الحكم عن غير

رسا اذ حذف الغنم في قوله
في الغنم زكوة يبطل الافادة
صح

الموصوف لكانت دلالته على ذلك اما بالمطابقه او بالتضمن او الالتزام والثلث منتفية
اما المطابقه والتضمن فلان قولك في الغنم السايمة زكوة ليس فما وضع لانتفاء الزكوة عن المعلوفه
ولا هو جزء لما وضع له واما الالتزام فلان الحكم قد يثبت عند عدم الوصف وقد ينتفي
اما الاول فكقوله تع في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان وجوب
الجزاء ثابت وان انتفى القتل عمدا كما اذا قتل خطا واما الثاني فكقوله تع ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينتفي الحكم لانتفاء الاستطاعه فيكون ثبوت الحكم
للموصوف بصفة اعم من ثبوته لغير الموصوف وانتفايه والاعم لا يستلزم الاخص فلا
التزام ايضا مع انتفاء الدلالات الثلث لا دلالة له اصلا ويمكن حمل العبارة على دليل اخر
وهو انه لو ثبت المفهوم لكان ثبوته بدليل وهو اما العقل ولا مدخل في مثله لان هذا من الكلام
في اللغة واما النقل التواتري وهو منتف والا لما اختلف فيه واما النقل الاحادي وهو
غير مفيد في المسئلة الاصولية واذا انتفى الثلث انتفى المفهوم وفيه ان الكلام في اللغة والنقل
الاحادي كاف فيها والا لامتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لنقل الاحاد ذلك ولهذا اكتفى
علماء الامصار بنقل مثل الاصمعي والخليل وسيبويه معاني الالفاظ مع كونهم احاد او التقرير
الاول اظهر في العبارة واجابوا عن دليلي القايلين بالمفهوم واما عن الاول فبانا لا نسلم انه
لو لم يدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فائدة فان التوضيح اقوى فايده
يراد لذكره وكيف والاخفش وجماعة من ايمة العربيه حكموا بان وضع الصفة للتوضيح فقط
لا للتقييد وان مجيها للتقييد على خلاف الوضع سلمنا انها موضوعة له ايضا لكنا نعلم قطعا
انها كما جاءت للتوضيح اتفاقا واذا وردت للمعنيين لم يصح ان يحمل على احدهما دون الاخر الا

لدلالة

لدلالة هي التي تفيد الحكم دون المفهوم ثم انا لو تخطينا عن ذلك كله لقلنا ان الوصف قد
يكون لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاجل انه سيل عن محل
الوصف فيكون الجامع محتاجا اليه بخصوصه دون غيره فيجاب ببيان حكمه ولا يلزم من ذلك
نفي الحكم عما عداه وقد يكون لسبق معلومية حكم غير محل الوصف فيكون المحتاج الى البيان
انما هو محل الوصف دون غيره وقد يكون لسبق حضور محل الوصف الى الذهن دون غيره وقد
يكون للتنصيص على عدم جواز اخراجه بالاجتهاد وتخصيص اللفظ بما عداه ونحو ذلك من
الفوايد فان قلت هذا خروج عن محل النزاع فانا نتكلم فيما لم يكن للتقييد فايدة سوى مخالفة
المسكوت عنه للمذكور واين هذا عنه قلنا وجود وصف لا يحتمل شيئا من الامور المذكوره وخاليا
عما ذكرناه من الفوايد ممنوع بل كل وصف يجوز ان يراد به احد ما ذكرنا فان قلت الاصل العدم
قلنا الغلبه اوجبت طرحه واما عن الثاني فبان قول ابي عبيده بمخالفة حكم غير الواجد ربما كان
عن اجتهاد ونظر لا عن نقل عن اهل اللغه والنزاع في الدلالة اللغوية سلمنا لكن قوله هذا
معارض بقول الاخفش النافي لمفهوم الصفة مع انه عالم باللغة فان قلتم لم يثبت ذلك عن الاخفش
قلنا قد رواه الثقات فلا سبيل الى رده والا لرد ما نقل عن ابي عبيده ايضا لانه ليس بمتواتر فان
قالوا رواية ابي عبيده ارجح لانه امام نقل ايضا قلنا وكذلك الاخفش امام العربيه فان قالوا
الاخفش ناف وابو عبيده مثبت والمثبت ارجح قلنا بل هما في الحقيقة مثبتان فان ابا عبيد
يقول ان الصفة وضعت لمجرد التقييد واستعمالها في التوضيح مجاز والاخفش يقول ان الصفة
وضعت لمجرد التوضيح واستعمالها في التقييد مجاز والحاصل ان الامر في المسئلة لا يخ من اشكال
فالتوقف في ذلك هو الاولى حتى يظهر ما يكشف عن حقيقة الحال قال فصل مفهوم الغاية

مفهوم الغاية

حجة عند الاكثر الا المرتضى وبعض العامة لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بيان آخر
وجوبه قالوا ما مر في الصفة قلنا الصوم المقيد بكون آخره الليل يعدم فيه اليقين بخلاف غيرها
اقول اختلفوا في مفهوم الغاية اي في تعليق الحكم على الشيء بالى وحتى هل يدل على
مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها ام لا الاكثر من اصحابنا والعامة على الاول فيكون حجة ويدل
على المخالفة وقال ابو الحسين انه منطوق لا مفهوم فهو يدل بمنطوقه على مخالفة ما بعد الغاية
لما قبلها وذهب السيد المرتضى من اصحابنا وبعض الحنفية الى عدم الدلالة على المخالفة وانما
المستفاد من اللفظ ثبوت الحكم الى الغاية اما ما بعدها فمسكوت عنه لا يحكم عليه بايقاع ولا
ارتفاع الا بدليل من خارج لنا على الاول ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل ان آخر وجوب
الصوم اول جزء من الليل وكما ان هذا يقتضي دفع الحكم عما بعد الغاية حتى لو وجب الصوم
بعد ذلك الجزء لم يكن ذلك الجزء آخرا وهو خلاف ما نطق به الكلام فكذا ما نحن فيه فان قيل
لا خلاف في ان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية هل هو خارج
ام لا ففي المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل هل هو خارج عن حكم المغيا ام لا قلنا هذا
قد تراءى من البعض عباراتهم وليس الامر كذلك وكيف وقد صرح السيد المرتضى بان ما بعد الغاية
لا يخالف ما قبلها الا بدليل يدل عليه قال في الذريعة واما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته
الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وثبوته بدليل وانما علمنا قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله
سبحانه حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل عليه اللفظ انتهى
وعبارة العلامة في المختصر كالصريح حيث قال التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف

وعبارة الآمدي ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية ونحو ذلك مما هو صريح فيما ذكرناه واعلم
ان الحق وعليه اكثر علمائنا بل صرح به صاحب الكشاف ان دخول نفس الغاية في الحكم المغيا وخروجه
عنه دائر مع الدليل لا من دلالة اللفظ فان اللفظ خال عن ذلك وقد صرح الاستاد المحقق
مد ظله في شرح الشمسية عند تفسير قوله تعالى الى المرافق بانه لا دلالة فيها على ادخال المرافق في
غسل اليد ولا على ادخال الكعب في مسح الرجل لخروج الغاية تارة ودخولها اخرى ثم
حكم بعد ذلك ان وجوب غسل المرافق انما استفدناه من فعل نبينا عليه السلام وفي الكشاف
ان الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى
ميسرة لان الانظار للاعسار وتزول بالميسرة ولو دخل فيه لكان ينظر في الحالتين وكذلك ثم
اتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن من
اوله الى آخره لان سوقه لحفظ كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم
الكافة بوجوب الغسل للاحتياط وزفر بالمتيقن هذا كلامه وهو صريح في التردد في الغاية
وعلى هذا فالخلاف في المفهوم بين الاصوليين انما هو فيما بعد الغاية وعلى هذا فالخلاف في المفهوم
بين الاصوليين لا فيها نفسها استدل النافي لمفهوم الغاية بان التقييد بها لو دل على انتفاء
الحكم فيما بعدها لكانت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والثلاث منتفية فلا دلالة والجواب
المنع من انتفاء الثالث فان الحكم المغيا بها يرتفع مع انتفائها فكان مستلزما له وكيف وقد
الحال من ذهب الى انه صريح فهو عنده مطابقة وقد عرفته بخلاف الصفة فانها ليست بهذه المثابة
قال مد ظله ومفهوم اللقب ليس بحجة والمخالف نادر اقول مفهوم اللقب هو تعليق
الحكم بالاسم علما كان نحو اكرم زيدا او اسم جنس نحو اكرم الرجال والحق انه لا يدل على نفي الحكم

فانا نعلم ضرورة ان قول القايل زيد آكل لا يفهم منه ان عمرو ليس بآكل وايضا لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لزم

عن غير المذكور لما حسن من احدنا ان يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم
اذ لو لم يعلم ذلك واخبر لكان قد اخبر بما يعلم انه غير كاذب او لا يامن كذبه فيه ونحن نعلم
ضرورة استحسان العقلاء الاخبار بمثل ذلك مع شك المخبر وكون غير المخبر به عالما بل مع علمه بانه
غير عالم ايضا ولنا ايضا انه لو كان حجة يوخذ به للزم الكفر من قول القايل زيد موجود وموسى
رسول الله صلى الله لانه يتبع على ان ما عدا زيد غير موجود وهو شامل للرب تعالى وما عدا موسى ليس برسول
وهو شامل لنبينا صلى الله عليه وآله وغيره من الانبياء بل كان مثل ذلك كذبا قطعا والمعلوم ضرورة
خلافه ولنا ايضا ان المفهوم انما يعتبر في الكلام لتقييده فايدة حيث لا فايدة سواه وههنا ليس
بتلك المثابة لان من فوايده انخلال الكلام بدونه قالوا من قال لخصمه ليست امي بزانية ولا اختي
تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك اوجب عليه الحد بعض الفقهاء كاحمد
ومالك ولولا ان مفهوم اللقب حجة لما ثبت ذلك الجواب ان قراين الخصومة وقصد الايذاء دل
على ذلك لا نفس اللفظ على ان مفهوم اللقب نفي الحكم عن غير المذكور فعلى تقدير دلالته على ذلك
كما زعمتم يجب عليه الحد لكل واحد واحد من آحاد الانسان لا للخصم فقط وهو ظاهر الفساد
قال مد ظله واختلف في انما ونحو العالم زيد والاظهر حجيتهما **اقول** ههنا بحثان الاول
انما والحق انه يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور اخرا فان قلت قولك انما زيد قايم يفيد نفي غير
القيام عن زيد وانما قلنا انه يفيد الحصر لتضمنه ما والا المفيدين له ولتصريح النحاة انه كذلك
ولانفصال الضمير معه في كلام الفصحاء وعليه قول الشاعر انا الذايد الحامي الذمار وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي وهو شاهد صدق على ان المعنى ما يدافع الا انا لانتفاء الوجوه
الموجبة لفصل الضمير سوى ذلك قالوا اولا لو دل على الحصر لدل عليه في قوله تعالى انما المومنون الذين

اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فكان يدل على ان كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله وجلت قلوبهم
ليس بمومن وهو باطل للاتفاق على ان بعض من كان كذلك مومن **قلنا** المراد الكاملون في الايمان
وهم كذلك لا غيرهم قالوا ثانيا قولنا انما زيد قايم بمنزلة قولنا ان زيدا قايم وان زيادة ما
كالعدم وظاهر ان القول الثاني لا يفيد الحصر وزيادة ما يحتمل ان يكون لتحصيل معنى زايد
ويحتمل للمعنى قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت واذا ترددت بين هذين الوجهين اخذنا
بالمعنى الاصلي اعني ان زيدا قايم لعدم العلم بما يوجب الخروج عنه **قلنا** كون الزيادة لا لمعنى
بعيد ونحن نراهم في الدلالة على الحصر يفزعون الى هذه اللفظة كما يعلم ذلك بتتبع كلامهم في
موارده ومصادره الثاني تقديم الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم زيد هل يفيد الحصر اي
نفي الحكم عن غير المذكور الحق انه كذلك لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول عنه لا بد ان يكون لفايدة
ولا فايدة غير النفي عن الغير **واعلم** ان المص لم يتعرض لمفهوم العدد وهو تعليق الحكم على
عدد مخصوص بحيث يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زايدا كان او ناقصا والاظهر
على عدم حجيته وان خالف فيه بعض المخالفين من الشافعية **قال** مد ظله فصل
النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ووقوعه اجماعي ونفاه الاصفهاني سيما
في القرآن وآية القبلة والعدة والصدقة والثبات تكذبه وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه لا يصدقه **اقول** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ونسخت الريح آثار القدم اي ازالته وياتي على النقل ايضا ومنه نسخت الكتاب اي نقلته ومنه
مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر وهل هو حقيقة فيهما او في احدهما مجاز في
الآخر قال بكل طايفة وفي الاصطلاح وقد اختلف العلماء في تعريفه والاصح منها ما ذكره المص هنا

وهو تعريف الحاجبي قبله انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فبقيد رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي خرج رفع الحكم الثابت بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فان رفع
مثله لا يسمي نسخا وقولنا بدليل شرعي خرج رفع الحكم بموت او جنون ونحوهما وبقولنا
متاخر يخرج نحو الاستثناء والشرط والغاية لعدم تاخرها فان قلنا صل عند كل زوال الي
آخر الشهر فيه رفع الحكم بدليل شرعي لكن ليس بمتاخر وانا حكمنا بدليل انه لا رفع هنا فان المجموع
يثبت به حكم واحد ولم يثبت الحكم باول الكلام اذ الكلام بالتمام هذا وقد تزاد في الحد
قيد آخر وهو قولهم علي وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج مثل نهي اسمع عن فعل ما موربه كما اذا
امر بصوم يوم الخميس ثم نهي عن صوم خميس نهي عن صوم الخميس فان هذا النهي ليس علي وجه
لولاه لكان ثابتا لعدم اقتضاء الامر التكرار وانت خبير بخروج مثل هذا بالرفع لعدم الرفع فيه
كما لا يخفي اذا عرفت هذا فنقول اتفق اهل الملل قاطبة علي جواز النسخ وعلي وقوعه وخالف في
الجواز بعض طوايف اليهود قلت وهم فرق فرقة منعته عقلا وفرقة منعته سمعا محتجين
بما روي عن موسي عم وسيجي انه اسمع وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت معجزاته
صلي الله عليه وآله وزعموا انه لم يات بمعجز يشهد بصدقه كمعجزات موسي ع قالوا وجاء بعدك لصدقنا
وحكمنا بان شريعته ناسخة للشرايع المتقدمة عما يخالفها وفرقة اقرت بنبوته ص بظهور المعجزة علي
يده لكنها زعمت انه مرسل الي العرب دون العجم وهم العنانية ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل
انهم يمنعونه كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسي عم لم تنسخ بل باقية اما الوقوع فقد خالف فيه
ابو مسلم الاصفهاني من المسلمين حيث جوزه عقلا ومنع وقوعه وبالغ في عدم وقوعه في القرآن
وقول المص هنا سيما في القرآن لا معني له لان احدها سيما الوقوع فيه فان النسخ فيه كثير والاخر سيما نفيه

لا فانه

لا فانه قد بالغ في نفيه وكلاهما صحيح واعلم انا اذا اثبتنا الوقوع ثبت الجواز فليكتف به عن غيره
تعرض الجواز ثم ان اثبات وقوعه في القرآن يكفينا في ابطال مذهب الاصفهاني فلذا اثبت
وقوعه فيه بوجوه الاول آية القبلة اعني قوله تع سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها فانها نسخت بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد اجاب الاصفهاني
بان ذلك لم ينسخ لبقاء الاستقبال الي بيت المقدس عند الاشتباه لا لخصوصية بيت
المقدس بل هو لغيره ايضا الثاني قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الي الحول غير اخراج فانها دلت علي وجوب الانفاق علي الزوجة حولا من موت زوجها
ما لم يخرج فان خرجت نقضت عدتها ولا شي لها ونسخت بقوله تع والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الدال علي وجوب الاعتداد باربعة
اشهر وعشر وقد اجاب بان ذلك لم ينسخ لبقائه في بعض الصور فان الحامل اذا كان مدة حملها
حولا تعتد بالحول فهو تخصيص ويدفع بان الاعتداد في هذه الصورة ليس بالحول من حيث
انه حول وانما هو بالحمل الي ان تضع وخصوصية السنة ملغاة فانه لو حصل باقل منها انقضت ولو زاد
لم ينقض بها اتفاقا والثالث آية الصدقة اعني قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانها تدل علي وجوب تقديم الصدقة علي المناجاة مع الرسول
ولم يمتثل ذلك سوي امير المومنين علي عم كان معه دينار فاستبدله بدراهم وكان يتصدق في
مناجية منها قبلها حتي نسخ عقيب ساعات بقوله تع ااشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ
لم تفعلوا الاية وقد اجاب عن ذلك بان الغرض من الصدقة حصول التميز بين المنافق وغيره وبعد
حصول التميز سقط التعبد بها لان زوال السبب الخاص يوجب زوال الحكم وليس من النسخ في شي وفيه

ظ فان كون الصدقة للتميز يوجب ان تكون الصحابة غير علي عم منافقين لانه لم يتصدق سواه
كما عرفت وهو قايل ببطلان ذلك ورابعها آية الثبات اعني قوله تع ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين فانها تدل علي وجوب ثبات الواحد من المؤمنين للعشرة من الكفار
ونسخت بقوله تع الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين فاوجب بها ثبات الواحد لاثنين ونحو ذلك من الآيات المكذبة لدعواه
فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهل منكر النسخ الا كافر كيف وهو من ضروريات
الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض احكام الشرايع السالفة بثبوت شريعتنا بالقواطع و بعض
احكام شريعتنا بقواطع من شريعتنا قلت ذاك لا ينكر عدم بقاء تلك الاحكام وانما
ينازع في الانقطاع والارتفاع ويزعم ان تلك الاحكام كانت مقيدة الي ازمنة بعينها
والحاصل انه لو كان المراد ان الشرايع الماضية والاحكام لم ترتفع بشريعة نبينا محمد صلي الله عليه
بل هي باقية كما كانت كان غير مسلم وليس مراد المسلم المنكر للنسخ ذلك وانما يريد ان الشريعة
المتقدمة والحكم السابق موقت الي وقت ورود الشريعة المتاخرة والحكم المتاخر واذا كان
الاول موقتا لا يكون الثاني نسخا وانت خبير بان النزاع في ذلك يرجع الي اللفظي فتامل
استدل ابو مسلم علي عدم الوقوع في القرآن بقوله تع وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه فانه يدل علي امتناع بطلان القرآن لسابق او لاحق ولو جاز
النسخ لجاز ابطاله اذ النسخ ابطال وهو مستلزم لوقوع الباطل فيه والجواب ان ذلك
لا يصدق ما ندعيه فان الضمير فيه للمجموع والمراد انه لم يتقدمه هذا الكتاب من كتب الله تع ما
يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله ايضا وذلك لا ينافي تطرقه الي بعضه وان قلنا ان النسخ ابطال

قال مدظله وما في التورية من امر آدم بتزويج بناته ببنيه يكذب اليهود وان نقلوه
عن موسي عم فرية او يراد طول الزمان كما تضمنت التورية في عتق العبد والمصلحة تختلف
باختلاف الازمان وساير شبههم ظاهرة الدفع اقول هذا الكلام مع اليهود
وحاصله انه جاء في التورية ان الله تع امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة
موسي عم وهو النسخ وايضا جاء في التورية انه تع قال لنوح وقت خروجه من الفلك اني
جعلت كل دابة ماكلة لك ولذريتك واطلقت حكم ذلك كالنبات والعشب ما خلا الدم
فلا تاكلوه ثم حرم تع كثيرا من الدواب في شرع موسي عم وهو النسخ فبطل قول اليهود واحتجوا
بوجوه الاول وهو لمن منعه سمعا قالوا لو صح النسخ لصح نسخ شريعة موسي والتالي باطل
لاشتماله علي بطلان قول موسي عم هذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض وقوله عم
تمسكوا بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر قلنا لا نسلم انه هذا قول موسي عم وانما هي رواية
مختلفة قيل اختلقها ابن الراوندي ولو ثبت مثل ذلك لما اختص به بعض دون
بعض والمعلوم ان كثيرا منهم لم يقبل كعبد الله بن سلام وغيره من احبارهم ولنقلت العادة
باحتجاجهم به علي النبي صلعم فكان ينقل مثل عادة ودعواهم التواتر في مثل ذلك باطلة لانقطاع
تواترهم لما استاصلهم بختنصر النصراني حيث توجه الي بيت المقدس بعساكره وقتلهم الا من
شذ عنهم سلمنا انه قول موسي عم لكن لا دلالة فيه علي عدم صحة النسخ سوي تقييد التابيد
وهو غير مانع منه بجواز ان يكون المراد بالتابيد طول الزمان كما وقع في التورية ان العبد يستخدم ست
سنين ثم يعتق في السابع فان ابي العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم ارتفع ذلك الحكم
والقيد به وايضا قد امروا بتقريب خروفين خروف غدوة وخروف عشية قربانا ابدا ثم رفع منهم

وايضا امروا في قصة دم الفصح بان يذبحوا الحمل وياكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون
هذا لهم سنة ابدا ثم زال التعبد به ففي مثل هذه المواضع ان اعترفوا بان المراد بالابد المدة
الطويلة فيقال لهم وكذلك في قول موسى عم وان قالوا ان المراد به معنى الدوام وقد وقع نسخه كان
كالاول فيخفى الثاني وهو انه ممتنع عقلا قالوا لو صح النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحا
معا والتالي باطل بيان الاولى فلان شرعية الفعل والامر به يوجب ان يكون حسنا ورفعه يوجب
ان يكون قبيحا لان ما هو حسن يمتنع رفع الشرع له واما الثانية فلامتناع اجتماع تلك
الصفتين المتقابلتين في محل واحد قلنا ان اردتم باجتماع الحسن والقبح في الفعل
الواحد في وقت واحد فلا يلزم ذلك وان اردتم اجتماعهما مطلقا ولو في وقتين
فلا نسلم بطلان التالي فان الفعل الواحد قد يحسن في وقت ويقبح في اخر وكيف
والشرائع تابعة للمصالح واختلافهما باختلاف الزمان جائز فربما كان الفعل لطفا في
هذا الوقت دون غيره وبالنسبة الى هذا الشخص دون غيره كشرب دواء فانه في وقت نافع
وفي اخر ضار وعلى هذا فيجوز تجدد المصلحة في وقت بسببها يحسن الفعل بعد ان كان قبيحا وبالعكس
فان قلت فيلزم البداء وهو عليه تعالى محال قلنا فرق بين تجدد علمها واللازم هو الاول لا الثاني
فانه تعالى عالم بحال الفعل في جميع الاوقات لكن قد يتجدد مصلحة العبد بالنظر الى الوقت الخاص
بسببها يصير الفعل حسنا محلا للامر به بعد ان لم يكن واين هذا من البداء قالوا ثانيا الحكم في علمه
تعالى اما ان يكون مستمرا ثابتا ابدا او لا يكون وعلى التقديرين لا نسخ اما على الاول فظ والا لزم
خلاف ما علمه اولا وهو الجهل الذي يجب تنزيهه عنه واما على الثاني فلانه تعالى يعلمه الى
وقت معين فالحكم في علمه موقت غير ثابت فيما بعده فالقول بالمنافي للاول فيه لا يكون رفعا

لحكم

لحكم ثابت فلا يكون نسخا والجواب باختيار الشق الثاني اي يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي
ينسخه فيه وعلمه برفعه اياه بناسخ لا ينافي النسخ بل يحقق وجوده والتحقيق ان النسخ رفع الحكم
الذي يظن تحقق استمراره ودوامه فهو يقطع الاستمرار المظنون ولما هو تعالى عالم بثبوت الحكم
الاول الى وقت اطلاعنا على الناسخ الواقع للاستمرار المظنون لنا وقع في نسخ الحكم الثابت في
كونه في علمه تعالى ثابتا الى وقت معين قالوا ثالثا لو ارتفع الحكم فاما قبل وجود الفعل او بعده
او معه والاقسام باطلة اما الاول فلانه اذا لم يوجد كيف يرفع فان العدم الاصلي لا يرفع
واما الثاني فلانه ارتفاع بعد وجوده وانقضائه وهو باطل ايضا اذ لا يتصور رفع ما وجد
وانعدم واما الثالث فلانه لو ارتفع مع وجوده لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد
والجواب انه يجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة والمعلول
زمانا ولو سلم فهذا انما يدل على ان الفعل الذي يقع وهو غير المتنازع فيه فانه مفروض في الحكم الذي
متعلقا وزواله ممكن كما في زوال بالموت لا يقال فيجيء في المتعلق الترديد لانا نقول ليس معنى ارتفاعه
انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق والوجود فان قيل فيرد في التعلق قلنا
معنى ارتفاعه وانقطاعه انه قد وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الاول ولو وجد التعلق بالفعل في
الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ قالوا رابعا انما يثبت شرع موسى باللفظ
الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا يدل عليه فان دل على دوام شرعه فاما ان يقترن بما يدل
على انه سينسخ او لا فان كان الاول اعني ان يدل اللفظ على دوام شرعه ويقترن بما يدل على نسخه فقط
فهو جمع بين الاول والتنصيص على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم تناقض وان كان الثاني اعني لو لم
ان شرع موسى سينسخ لوجب ان ينقل بهذه الكيفية لانه لو جاز وقوعها ولم ينقل يجري مثل ذلك في علم

ايها المسلمون فلم يبق لكم طريق قطع بعدم نسخه وايضا ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله
وهو موجب للاشتهار والا لم يمكن ان نثق عليكم لعل القران عورض ولم ينقل واذا ثبت
وجوب نقل تلك الكيفية بالتواتر كما نقل شرعه ثم وجب ان لا ينازع احد في ذلك
وحيث نازعوا دل على عدم ثبوتها وان كان الثاني اعني ان يذكر لفظا يدل على دوام
شرعه ولا يقترن بما يدل على الدوام وليس بمراد ولزم عدم الوثوق بشيء من الظواهر
لكون مثل هذا ظاهرا في الدوام وليس بمراد وان كان الثالث اعني ان يبين شرع موسى ع
من غير دلالة على الدوام فنقول مثل ذلك لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة لان الامر لا
يفيد التكرار ومثل ذلك لا يسمى نسخا والجواب باختيار الشق الاول والثاني اما الاول
فنقول نعم يجوز ان يكون بين لهم انه سينسخ لكن لم ينقل ذلك لانقطاع اليهود وهلاكهم في
عصر بخت نصر الى ان لا يرد مثل ذلك علينا لاتصال الامم بين المسلمين في جميع الاعصار وكونهم
في كل عصر بالغين حد التواتر واما الثاني فنمنع لزوم التلبيس اذا لم يقترن بكلامهم بما يدل
على النسخ لانا بينا جواز البيان وقت الحاجة فيجوز ان يكون ذكره اولا
بلفظ الدوام ثم لما حل وقت النسخ بين نسخه **قال** مسئلة فصل هل يجوز نسخ الشيء
قبل حضور وقته المرتضى والشيخ والعلامة والمعتزلة والمفيد والحاجبي واكثر الاشاعرة
نعم الاول لزوم البداء وتعلق الامر بمتعلق النهي وان حسن قبح النهي او قبح الامر
والثاني قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعود الخمسين الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة
وذبح اسماعيل ومساواة الدفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض على كل من التقريرين
متطرق **اقول** اختلفوا في نسخ الحكم كالوجوب مثلا قبل حضور وقته وتحرير محل

النزاع

على انه سينسخ فنقول وجه
ان لا يصير منسوخا والا لزم
التلبيس حيث ذكر ما يدل صح

تاخيره

النزاع ان نقول لا خلاف في جواز نسخ الحكم بعد مضي وقته سواء فعل اولا فان الشارع يامر ويطيعه
بالفعل بامر نحو نصيبه واذا كان لو لم يطع جاز النسخ بلا اشكال فليس فيما لو امر فعصى المكلف
لان حسن النسخ التابع لتعريف المصالح لا يتغير بالطاعة والمعصية ولان الكفار مخاطبون
بالناسخ والمنسوخ ولم يفعلوا شيئا منهما وانما الخلاف في جواز نسخ الحكم قبل حضور وقته
الذي يتمكن المكلف من اداء الفعل فيه سواء كان قبل دخول الوقت كما اذا قال صم يوم الخميس ثم
يقول قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس او بعد دخول الوقت وقبل انقضاء زمان يسع الفعل
بتمام شروطه كما اذا قال حج هذه السنة ثم يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع المناسك
لا تحج فبعض اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي والعلامة الحلي رحمهم الله والمعتزلة
وبعض الاشاعرة على عدم الجواز وهذا هو الاقوى عندي وبعض اصحابنا كالشيخ المفيد
على ما نقله الشيخ في العدة وحكاه عنه المحقق في اصوله والحاجبي والبيضاوي واكثر الاشاعرة
على الجواز وتوقف العلامة في ذلك لنا على عدم الجواز انه لو جاز النسخ قبل دخول الوقت لزم
البداء والتالي باطل اما الاولى فلان البداء عبارة عن ظهور ما كان خفيا عن الامر عالم به
ونظرا ان النسخ على ذلك الوجه يقتضي ان يكون الشخص الواحد مامورا منهيا عن فعل واحد في وقت
واحد من وجه واحد لان الكلام في مثله فانا نعلم انه اذا قال في صحة صحيحة يوم صلوا عند غروب
الشمس ركعتين ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين كان قد تناول الامر
والنهي فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وصدرا من مكلف واحد الى مكلف واحد
ونظرا ان ذلك انما يكون لبداء او لقصد الى الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ الفعل ان كان قبيحا
فالامر به امر بالقبيح وان كان حسنا فالنهي عنه نهي عن الحسن واما الثانية فبطلانه بالاتفاق ولاستحالة

منهيا

البداء عليه تع ولنا ايضا انه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت لزم تعلق الامر بما تعلق به النهي
والتالي باطل بيان الملازمة ان الفعل الواحد في الوقت الواحد بالنظر الى مكلف واحد لو تعلق به
بعد الامر نهي كان متعلق الامر والنهي واحدا واما بطلان التالي فلامتناع اتحاد متعلقيهما
لان الامر يدل على الحسن والنهي على القبح فيلزم كون الشيء الواحد حسنا قبيحا معا وهو مح
لا يقال ما ذكرتم انما يتم لو تناول الامر ما تناوله النهي وهو هنا من وجهين فاولا انا نقول
ان المنهي انما يتناول مثل الفعل الذي تناوله الامر لا عينه وثانيا ان النهي انما تعلق بالفعل
والامر الاول بالاعتقاد لانا نقول الفعلان اذا اختصا بوقت واحد من وجه واحد
استحال ان يكون احدهما مصلحة يتعلق به الامر والاخر مفسدة يتعلق به النهي بل الامر
الاول يجمعهما على ان التميز بينهما غير ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون
الاخر وكيف الامر يتعلق بنفس الماهية وتعلقه بالافراد من حيث ان الماهية لا يمكن تحققها
بدونها ولو ثبت النهي عن نفس الماهية بعد الامر اتحد المتعلقان فاندفع الاول
واما الثاني فدفعه ان لفظ الامر انما يتناول الفعل فحمله على الاعتقاد عدول عن الظ وهل
هو الا العاد وتعمية سلمنا لكن نقول الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشيء على ما هو
به فمتى لم يحسن تعلق الامر به اذ لو كان على خلاف ما امر به لكان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به
وح فالامر بالاعتقاد ذلك في وجوب الاعتقاد ولا معنى لوجوبه مع كون الفعل غير واجب ومعه
فلا يقبح النهي فان قيل ان الامر تابع لحسن الفعل والنهي لقبحه عندنا معاشر العدلية فانا نعتقد
انهما لا يؤثران في الفعل شيئا من الصفتين ولهذا يستدل بوقوع الامر من الحكيم على ان الفعل
حسن وان فيه جهة وجوب وبوقوع النهي منه على انه قبح وان فيه جهة حرمة وان كنا لا نعلم الجهات على

التفصيل وح فالمانع من ان يامر الله تع المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس فيكون هذه
الصلوة واجبة في الوقت المضروب مع استمرار حكم الامر وعدم ورود النهي عنها وقبل وروده وح
يكون قبيحة فمتى امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه ما لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها
والحاصل انه يجوز اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم مع تعدد الجهات ويكون الغرض من هذا
التكليف هنا مصلحة المكلف بانه ان عزم على فعل الطاعة وان تجنب عصى قلنا اختلاف
الجهات انما يوجب اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم ان لو كانت الجهات مما دخل في وقوع
الفعل كالصلوة فان لها من جهة كونها عبادة لله تع واجبة ومن جهة كونها عبادة للغير حرام وكونها
بطهارة وبدونها الا لو لم يكن الاختلاف على هذا الوجه فالظ امتناع اجتماع الوجوب والتحريم في الفعل
الواحد ولو تعدد الجهات وظ ان استمرار حكم الامر وعدمه ليس بتلك المثابة فان الفعل
المامور به في وقت ان كان مصلحة فيه لم يتغير حاله بورود النهي وعدمه فيكون النهي عنه قبيحا
وان لم يكن مصلحة فيه فاستمرار الامر لا يغير حاله فيكون الامر به ح قبيحا قالوا اولا قال الله
تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وهو يدل على انه رفع جميع الاحكام وتبوتها
بعده على ما يشاء من انحاء المحو والاثبات ومن تلك الانحاء رفع الحكم ونسخه قبل حضور الوقت
فيجوز قلنا لفظ المحو والاثبات لا يتناول النسخ اذ لا محو واثبات فيه على الحقيقة بل انها مجاز فيه
والمراد على ما قيل انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء لما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة
وايضا روي ان الحفظة تثبت على العبد طاعاته ومعاصيه فيمحو الله تع من المباح ما يشاء سلمنا
ان المراد النسخ لكن لا نم انه يشاء مثل محل النزاع كيف والدليل العقلي قائم على خلافه فيجب تخصيصه
بما عدا ذلك قالوا ثانيا لو لم يجز النسخ قبل حضور الوقت لما وقع وقد وقع فان الله تع اوجب

ان نسخ الزايد علي الخمس وردة الصلوة الي الخمس وهذا مع

ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ان النبي صـ رجع الي ان نسخ قبل الوقت قلنا الخبر مردود لدلالته
علي ان النسخ قبل امكان الفعل لوقوعه قبل علم المكلف انه مامور به والخصم قد لا يساعد علي
ذلك علي انه في ثبوته نظر ايرشد اليه ان الخمسين ان كانت لطفا للمكلفين فكيف لم يكلفهم بها
وان لم يكن فكيف يعرض عليهم التكليف بها وبالجملة فالخبر ولان التكليف لا يتعلق باختيار
الانبياء ولا يوثر فيه مسيلتهم التخفيف وبالجملة فالخبر يعطي انه موضوع وح فاثبات مثل هذا
الاصل العظيم به مدفوع قالوا ثالثا اوجب الله تع تقديم الصدقة علي النجوي بقوله تع يا ايها
الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا الاية ثم نسخ بقوله تع ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي
نجواكم صدقات الاية وكان نسخه قبل حضور الوقت فثبت المط قلنا الكلام فيما لم يمتثل به
اصلا وامير المومنين علي عليه السلام قد امتثل بذلك قبل نسخه كما تقدم قالوا رابعا ان ابراهيم عم
امر بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح وهو دليل علي ما قلناه اما انه امر بالذبح
فلقوله تع حكاية عن ولده اسمعيل بعد قول ابراهيم له اني اري في المنام اني اذبحك قال يا ابت
افعل ما تومر فقوله ما تومر لا بد وان يكون عايدا الي شيء ذكر قبله وليس ذلك الا الذبح واما انه قد
اقدم علي الذبح وعلي ترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لامتنع شرعا صدور مثله عن مثله عم
واما قوله تع وفديناه بذبح عظيم دليل عليه فانه لو لم يومر بذبح الولد لما احتيج الي الفداء
لانه بدل المامور به واما انه نسخ قبل وقت الفعل فلانه لم يفعل ولو كان عدم الفعل مع حضور الوقت
وبقاء التكليف لكان عاصيا لانه لم يومر ابراهيم بالذبح نفسه بمعني فري الاوداج وانما امر بمقدماته
كالاضطجاع وتناول المدية ويدل عليه قوله تع وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا ولو كان
الذبح من المامور به وهو لم يفعله قطعا لكان قد فعل بعض ما امر به فكان قد صدق بعض الرؤيا

انه هذا لهو البلاء المبين ظاهر في الامر والا لم يكن بلاء مبينا وابن قوله تع

سلمناه

سلمناه لكن لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت كان عاصيا اذ ربما كان الوقت موسعا فاخر
الفعل لذلك ثم نسخ وقد يدل علي التوسعة بقوله لولده فانظر ماذا تري ولو كان مضيقا
لم يشتغل عنه بمراودته وح فيكون من قبيل النسخ بعد امكان فعله ومضي وقته وهو جائز اتفاقا
لانا نقول لو لم يكن مامورا بالذبح نفسه لم يحتج الي فداء لانه علي هذا يكون مامورا بالمقدمات
نفسها وقد اتي بها فلا حاجة الي الفداء لان الاتي بالمامور به يخرج عن العهدة من غير فداء واما
تصديقه للرؤيا فباعتبار عدم انقباضه وعزمه علي الاتيان بما امر به فاما انه باعتبار فعل
المامور به بتمامه فليس في الاية دلالة عليه قولكم انه ذبح لكن كلما قطع التحم قلنا لو اتي بالمامور به
لم يكن للفداء حاجة فان قيل الحاجة اليه لعدم حصول المقصد الذي هو ازهاق النفس قلنا
ان كان الازهاق مامورا به ولم يفعل قطعا ثبت المط وان لم يكن مامورا به فلم يكن الفداء عنه
علي ان حكاية الالتحام لو وقعت لنقلت عادة قولكم قد يكون موسعا قلنا لو كان كما قلتم لامتنع
الاقدام منه عم الي ترويع الولد وتخويفه رجاء انه ينسخ فيسقط لعظم الامر ومثله مما يوجب عادة وفي
هذا نظر اذ يجوز ان يكون المامور به المقدمات نفسها لا الذبح وقد يكون الفداء فداء عن الذبح الذي ظن
انه يومر به من الذبح او غير مقدمة الذبح لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس ما فدي به الا تري ان
الهدي يفدي به حلق الراس وان لم يكن من جنسه والجواب عن اصل الدليل ان ذبح الشاة قد خلف
ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما احتيج الي فداء القوم مقامه
فان الفداء هو ما يقوم مقام المثني في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فان قيل الفداء قد حرم الاصل فيكون
ناسخا له قلنا كان حراما في الاصل وامر بذبحه فلما اقيم الفداء مقامه عادت الحرمة الاصلية وذلك
ليس بنسخ كما يوضح قالوا خامسا التكليف بالفعل ثابت قبل وقته فوجب الحكم بجواز رفعه بالنسخ كما بعد

وفي التوضيح وذبح ابراهيم ولده من قبل النسخ قبل الفعل عند بعض وعند البعض ليس بنسخ فان لا يكون نسخا [illegible] الاشعرية لا يكون الا [illegible]

بالموت قلنا لا نسلم ما ذكرت فان الامر بالفعل مع العلم بانحرام المكلف قبل وقته قبيح لانه رفع
من الحكم والامر به تكليفا بما لا يطاق وبالجملة التكليف في وقت مقيد بعدم الموت فيه فلا رفع
معه اذ الرفع فرع الثبوت قالوا ثانيا كل نسخ فهو رفع الحكم قبل حضور الوقت فكان من قال
لزم القول بذلك اما الاولى فلان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك
عصى فلا نسخ وفي وقت فعله محال ايضا لانه قد فعل وخرج عن العهدة فلا تكليف فيتعين ان يكون
التكليف قبل وقت الفعل واما الثانية فلان النسخ رفع التكليف والتكليف على ما بيّنّا ثابت
قبل وقت الفعل فالنسخ يرفع التكليف قبل وقته وهو المطلوب هذا خلاصة ما قرره العضدي في
شرح المختصر ولا يخفى ان الشق الثالث انما يتم لو اريد بوقت الفعل وقت وجود الفعل
ووقوعه من المكلف وما ذكره في الشق الاول مبني على ان يراد بوقت الفعل الوقت المقدر له
شرعا سواء اوقع المكلف الفعل او لا ومع ذلك يرد عليه ان الخصم يختار قسما آخر وهو ان النسخ في
وقت الفعل المقدر بعد مضي زمان يسع الفعل ويتمكن المكلف من الفعل فيه وايضا يختار الشق الاول
وان التكليف بعد وقت الفعل في الجملة وليس ذلك محالا كما اذا اصلي صلوة ظهر مثلا يوم ويبقى
اصل التكليف بحاله فيجوز وجود الناسخ قبل الظهر الآخر وان اراد بعد وقت ذلك الفعل المعين
كان يريد انه لا يبقى تكليف صلوة ظهر الخميس بعد انقضاء ظهر الخميس فهو كذلك لكن لا يلزم من نفي التكليف
ح كون النسخ قبل الوقت بمعنى انه قبل دخول وقت شيء من افراد الفعل لجواز ان يكون النسخ بعد فعل
بعضها والكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي هي محل التكليف لعدم مضي وقتها فلا نسلم ان
كل نسخ فهو قبل الوقت واذا عرفت ما قلناه ظهر لك ما في قول المتكلم والمعترض من النظر وانكشف انه
لا ينتظم على ادلة الجواز دون العدم فتدبر المقام فانه من مزال الاقدام قال مسئلة فصل

ينسخ

ينسخ الكتاب والسنة متواترة وآحادا بالمثل والكتاب بالمتواترة وهي به لا آحادها
بآحادها اقول هنا مسائل الاولى ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو
اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني فانه منع منه وهو محجوج
بالاجماع من العلماء قبل ظهور حدوث خلافه على ذلك اذ لا اختلاف بين الصحابة والتابعين
في ان من القرآن الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر ونحو ذلك من
الآيات وقد تقدم ضعف بيانه قوله فلا حاجة الى الاعادة الثانية ان السنة متواترة
او آحادا ينسخ بمثلها وقد وقع قوله عم في شارب الخمر من شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل
اليه من شربها رابعة ولم يقتله فكان تركه للقتل نسخا وكقوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن
زيارة المقابر الا فزوروها ونحو ذلك من الامثلة المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
وقد اختلف فيه فالمشهور وعليه الجمهور جوازه وذهب الشافعي ومن تبعه الى عدم جوازه
لنا لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه مح واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ولنا ايضا الحجة يجب العمل بها فجاز
النسخ بها ولنا ايضا قوله تع لتبين للناس والنسخ نوع بيان قالوا قال تع ما ننسخ
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان ما ينسخ القرآن به يكون خيرا او مثله
والسنة ليست كذلك وايضا الضمير في نأت لله تع فيجب ان لا يحصل النسخ الا بما اتى به تع
وهو القرآن قلنا لا نم دلالة الآية على ان المأتي به من القرآن اعني الخير او المثل هو الذي
وقع به النسخ كيف وترتب الاتيان على النسخ يقتضي سابقة نسخ فلو كان النسخ بالمأتي
المرتب عليه لزم الدور وتحقيقه ترتب الاتيان على ارادة النسخ اي اذا اردنا نسخ آية

والجواب الحق ان الخيرية والمثلية بالنسبة الى المكلف والمراد ما ننسخ من حكم نأت بحكم خير للمكلف
من المنسوخ لكونه اصلح بحاله او لكونه اكثر ثوابا او مساويا له اما ذكرتم كيف والقرآن الخير في
بالاعجاز وعدمه غير ضار واما اضافة اتيان الناسخ اليه تع فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ما
من الرسول منه ايضا لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولقوله تع وما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي الرابعة نسخ السنة متواترة واحادا بالكتاب وقد اختلف فيه والاكثر
على الجواز ومنعه الشافعي في احد قوليه ومثله بعض اصحابه لنا انه حجة يتمسك به فجاز النسخ
كالكتاب بالكتاب وايضا القرآن اقوى من السنة فجاز نسخها به كالاحاد بالمتواتره ولنا
الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة لانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن
اعني قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام وصوم عاشورا ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن
اعني قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك فان قيل لم قلتم ان النسخ في هذه الصور
بالقرآن ولم لا يجوز ان يكون بالسنة الموافقة له في الحكم قلنا نحن لا نريد بالناسخ الا
ما رفع الحكم السابق وازاله وهو صادق على هذه الآيات واحتمال النسخ بغيره موافق يظن
اصالة العدم على مثله لو كان قادحا لامتنع تعيين الناسخ في صورة من الصور لاحتمال
كونه غيره وهو موافق له قالوا قال تع لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلام الرسول
مبين للقرآن فلا ينسخه بالقرآن والا لكان القرآن بيانا له لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون
بيان كل منهما متوقفا على الآخر قلنا معارض بقوله تع تبيانا لكل شيء في وصف القرآن ونمنع بيانه
كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه سلمناه لكن المراد بالتبيين الابلاغ وحمله عليه اولى
لعمومه في القرآن ولما حمله على بيان المراد فيبطل عمومه ويوجب حمله على بعض ما انزل اعني ما كان

مجملا او عاما وحمل اللفظ على الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر سلمناه لكن كونه مبينا
لا ينفي كونه ناسخا لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها سلمناه
لكن كون الرسول مبينا لا يدل على ما زعمتم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب
واخرى بالسنة فان قيل اليس في نسخ السنة بالقرآن تنفير عن كلام الرسول قلنا لا لما
علم انه مبلغ فلا نفرة المسئلة الخامسة لا ينسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد وعلى
هذا الاكثر خلافا لبعض الظاهرية فانهم جوزوه لنا على عدم الجواز اجماع الصحابة على
رد ما خالف القرآن من اخبار الاحاد وكذا السنة المتواتره ولنا ايضا انهما قطعيان وخبر
الواحد مظنون والمظنون يضمحل بالقاطع فلا يرتفع به قالوا اولا جاز تخصيصهما به
فليجز النسخ لانه تخصيص ايضا غايته انه في الازمان وذلك لا يصلح فارقا قلنا لا نسلم
جواز تخصيصهما به كيف والمسئلة محل اشكال ثم لو سلمناه لقلنا الفارق بينهما الاجماع
فانه هو الذي اوجب الجواز في التخصيص بخبر الواحد ولم يوجبه في النسخ بخبر الواحد
قالوا ثانيا قد وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه عم الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
ولم ينكر عليهم احد من الصحابة قلنا لا نسلم معلومية ذلك من الخبر وحده ولم لا يكون لانضمام
القراين حتى صار الخبر المحفوف بها مدخلا في الاستدارة قالوا ثالثا قد وقع فان قوله
تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او لحم خنزير
نسخ بما روي عنه عم من نهي اكل كل ذي ناب من السباع قلنا النسخ في الآية الاخبار عن عدم
الحرمة بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهي عن غير هذه المذكورات وليس هذا الا اخبارا عن
بقاء الاباحة الاصلية بالنسبة الى ما عدا المذكورات فتحريم كل ذي ناب ثانيا لم يرفع الا الاباحة

لزومي وهو ان يستلزم التحليل الشرعي فيثبت الحكم الشرعي بالتحريم

الاصليه واين هذا عن النسخ الذي هو رفع الحكم الشرعي فان قلت الاية دلت على عدم التحريم
المستفاد عن الخبر فنسخ له ورفع لحكم شرعي قلت ان اردت بلزوم التحليل الشرعي من الاية
تعلق خطاب الشارع به بمعنى اذن الشارع بجوازه فهو ممنوع كيف وعدم تعلق الخطاب
بشيء لا يلزم منه تعلق خطاب آخر به لجواز انتفائهما معا فان المباح بحكم الاصل لم يتعلق
به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي وان اريد اشعارها بذلك من حيث انها تدل على
عدم الحرمة بسبب عدم الخطاب المتعلق بالحرمة فذلك لا يلزم منه الا الدلالة على الاباحة
الاصليه فان الاية ح تكون خطابا متعلقا بافادة ان التحريم من الوحي لم يتعلق بغير المذكورات
وانه لا حرج في فعل غيرها بسبب عدم ما يدل على الحرج لا لما يدل على عدم الحرج واعلم
ان نسخ خبر الواحد بالمتواتر لم يعلم حاله من كلام الاستاد المص مد ظله وان ادخله في
قوله بنسخ خبر الواحد بالمتواتر السنه متواترة واحاد بالمثل على ان يكون المعنى ان السنة
مطلقا تنسخ بالسنة مطلقا ويندرج فيه الاقسام الاربعه ثم لما كان قسم واحد منها وهو
نسخ المتواتر بالاحاد غير جايز اشار اليه بقوله لا احدهما بالاحاد فيبقى الاقسام الثلثة
داخلة في ذلك لم يكن بذلك البعيد وان ابيت عن ذلك وجعلته مستفادا من قوله
والكتاب بالمتواتره فانه اذا ثبت نسخ الكتاب بالمتواتره فنسخ خبر الواحد بها اولى
كما لا يخفى قال مد ظله والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ الا ان يتحقق قبل انقطاع الوحي اقول
هل يجوز ان يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا او لا و قبل بيان ذلك لا بد من تقديم مقدمة
وهي ان الاجماع هل يجوز ان يحصل في حياة النبي صلى الله عليه وآله قبل انقطاع الوحي او لا الجمهور
قاطبة على عدم جوازه كذلك بناء على ان الاجماع انما ينعقد دليلا شرعيا يحتج به بعد وفاته

صلى الله عليه وآله فاما اجماعهم في حياته فليس بحجة واذا لم يصر حجة شرعية الا بعد وفاته وقد
عرفنا انه لا نسخ بعده لان الاحكام انما تعرف من جهة الشارع فلا يوجد الحكم بحدوث ناسخ
بعده ولان الاحكام انما تعرف من جهة الشارع مقررة على ما كان عليه حال وفاته لانقطاع
الوحي ولامتناع النسخ بعد ذلك واذا ثبت هذا تم لهم ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا
يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان من اصحابهم حيث جوز نسخ النصوص بالاجماع اما الاول
فلانه لو نسخ لكان اما بنص او اجماع او قياس والكل باطل باقسامه اما الاول فلان النص
يكون متقدما عليه لاستحالة ان يحدث بعد موته ص كتاب او سنة واذا كان النص
متقدما عليه استحال نسخه له اذ الناسخ يكون متاخرا واما الثاني فلان النسخ ح انما يكون
اذا كان الثاني مخالفا للاول وكونه مخالفا باطل لانه يكون عن دليل لا فان كان نصا كان
الاول باطلا لكونه على خلاف النص وان كان قياسا كان الثاني باطلا لمخالفته الاجماع
الاول واما الثالث فلان القياس لا ينعقد دليلا اذا كان مخالفا للاجماع اذ شرط صحته
ان لا يخالف اجماعا واما الثانيه فلانه لو نسخ به لكان المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس
والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث
فلانه يضمحل القياس عند انعقاد الاجماع على خلافه فلا يكون دليلا لعدم افادته الظن
فلا يثبت به حكم فلا يتصور هناك رفع فلا نسخ والذي يجي على مذهبنا انه يتحقق الاجماع
في زمانه صلى الله عليه وآله قبل انقطاع الوحي ايضا وذلك لان الاجماع اذا كان حجة عندنا
لاشتماله على قول المعصوم في جملة اقوال بحيث لو انفرد كانت الحجية فيه فجاز حصول مثل هذا
في زمن النبي ص قبل انقطاع الوحي وبعده على ان الدلالة التي استدل الجمهور بها على حجية الاجماع

لا يختص بعد انقطاع الوحي بل يقتضي الحجية في كل الاوقات وفي جميع الاحوال لان الله تعالى
امر باتباع سبيل المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع
دليلاً على الاحكام في جميع الاوقات كما في الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة
وانما يتناول الاحكام الثابتة بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ ما بآية تنزل او يثبت حكم بآية تنزل ثم تنسخ باجماع الامة على خلافه وبالجملة توهم
في هذه المسألة ضعيف جداً وفي كلام السيد المرتضى ره انه يجوز عقلاً لكن الاجماع منع منه فيما
وقال الشيخ الطوسي ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلم يتحقق النسخ
مستنده العقل وقال بعضهم الاجماع لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند
لا نفس الاجماع وفيهما تأمل لما تقدم **قال** مد ظله وقد ينسخ التلاوة لا الحكم
وبالعكس وهما معاً **اقول** هذا الحكم مشهور بين الاصوليين بل لم يخالف فيه الا جماعة
من المعتزلة لنا على ذلك انّ كلاً منهما عبادة منفصلة لا تلازم بينهما فلا استبعاد في نسخ
احدهما دون الآخر بان تقتضي المصلحة ارتفاع احدهما دون الآخر فلو انقضت المصلحة
في الحكم والمصلحة في التلاوة باقية صح نسخ ما انقضت المصلحة فيه دون ما بقيت وزيادة
توضيحاً ان تلاوة الآية وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلوة بها احكام والتحريم والتحليل
المفهوم من لفظها احكام اخر وكل حكم فهو قابل للنسخ ولنا على ذلك الوقوع اما نسخ التلاوة
دون الحكم فلما روي انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله فنسخت
تلاوته مع استقرار حكمه وهو وجوب الرجم على من ذكر فيهما واما نسخ الحكم دون التلاوة
فكآية العدة بالحول اعني قوله تعالى متاعاً الى الحول غير اخراج الآية فان تلاوتها مستقرة وحكمها

منسوخ

منسوخ ومثلها آية الصدقة ونحو ذلك واما نسخهما معاً فلما روي عن عائشة انها قالت
كان فيما انزل الله تعالى عشر رضعات محرمات فنسخت بخمس وان ذلك كان يتلى ولما روي ان
سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا قالوا نسخ الحكم
وابقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم وهو ايقاع في الجهل فيستحيل عليه تع لكونه قبيحاً قلنا
لا نسلم الايقاع في الجهل وانما يلزم لكم ذلك لو لم ينصب على رفع الحكم دليل اما اذا نصب
عليه دليل فلا فان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد بالرجوع اليه وفائدة بقاء التلاوة مع ذلك
كونه معجزاً او مجرد التلاوة فانها مصلحة كسائر التعبدات قالوا ثانياً التلاوة مع الحكم
كالعلة مع المعلول والمفهوم مع المنطوق فلا يصح انفصال احدهما عن الآخر قلنا التلاوة
امارة الحكم ابتداءً لا دواماً فاذا نسخت الامارة لم ينتف مدلولها وكذلك اذا نسخ الحكم
وحده لم يلزم انتفاؤها **قال** مد ظله يجوز بالاثقل كعاشورا برمضان وبلا
بدل كآية الصدقة ومع قيد التأبيد ولا تناقض كالتخصيص الخ **اقول** ههنا مسائل
الاولى هل يجوز نسخ الحكم بما هو اثقل منه ام لا مع الاتفاق على جواز نسخه بالاخف او المساوي
فالمشهور وعليه الجمهور جواز ذلك ومنعه قوم لنا على الجواز ان القصد بالنسخ انما هو اتباع
المصلحة بالاثقل والاخف ولنا الوقوع فان صوم عاشورا كان هو الواجب ثم نسخ بصوم
رمضان ثم نسخ التخيير فيه بينه وبين اخراج الفدية بقوله تع وعلى الذين يطيقونه طعام مسكين ثم نسخ
بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه بحتم الصوم ومنع اجزاء الفدية عنه قالوا ذلك بعيد عن
المصلحة قلنا ما قولكم في ابتداء التكليف على ان المصلحة قد تكون في الاثقل قالوا قال الله تع
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سياقها بالنسبة الى الآخرة باعتبار تخفيف الحساب

وصوم شهر [illegible] انتقل من صوم يوم [illegible] وايضاً كان الكف عن الكفار واجباً بقوله تع ودع اذاهم [illegible] لكم دينكم ولي دين ثم نسخ [illegible] القتال الثابت بآياته [illegible] انتقل من الاول وايضاً كان صوم [illegible] ح

وتكثير الثواب ولو قلنا سلمنا ان المراد في الدنيا فهو عام مخصوص بثقال التكاليف
اجماعا منا ومنهم قالوا قال الله تع ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وليس
الاثقل خيرا قلنا هو خير للمكلف باعتبار انه اجزل ثوابا وان كان ثقيلا في الحال
لان افضل الاعمال احمزها الثانية هل يجوز نسخ الحكم من غير ان يخلفه حكم هو بدل عنه
والمراد انه هل يجوز رفع الحكم من غير اثبات حكم اخر الاكثر على الجواز وقيل لا يجوز واليه
ذهب داود الظاهري ويحكى عن الشافعي ايضا لنا على الجواز انه لا مانع من ذلك ولان
المصلحة قد تكون في ارتفاع الحكم من غير بدل ولنا ايضا الوقوع فان تقديم الصدقة على النجوى
قد ثبت وجوبه باية الصدقة وارتفع من غير بدل وايضا كان الواجب على الصائم اذا
افطر بعد المغرب ان يمسك عن كل مفطر الى اخر اليوم الثاني فنسخ ولم يكن للامساك بدل على
يجب علينا بل ان شئنا امسكنا وان شئنا افطرنا فان قلت قد ذكر الحاجبي وغيره من امثلة
النسخ لا الى بدل نسخ تحريم لحوم الاضاحي الثابت بقوله عم الا فادخروها فكيف هو قلت
ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع عن الادخار وتعلق به
حكم اخر هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قيل فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل
فان الحكم لا بد ان يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا الحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل
شرعي ثبتت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالناسخ الدال على ارتفاع التحريم
دل على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا اصرح الناسخ بالحكم كما في نسخ تحريم الادخار فانه
عم قال فيه الا فادخروها واما فيما لم يذكر فيه الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو يعود
الى الاباحة الاصلية قالوا قال تع ما ننسخ الاية دل على ثبوت بدل هو خير من المنسوخ او مثله

قلنا

قلنا المراد في اللفظ والاعجاز لا الحكم سلمناه لكنه عام خص بما نسخ لا الى بدل لان
الدليل اقتضى ذلك سلمنا انه لا يدل على ظاهرها فلعل النسخ الى غير بدل خير لبقاء التكليف
بالمنسوخ الثالثة هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد وتفصيل الكلام ان التابيد يجوز
ان يكون الكلام قيدا للحكم ويجوز ان يكون قيدا للفعل بان كان نقول صوموا ابدا فالجمهور على
جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز لنا ان لفظ التابيد في تناوله لجميع الازمان المستقبلة
كالعموم في تناوله لجميع الافراد فاذا جاز تخصيص العموم ببعض الافراد جاز رفع الحكم عن بعض
الازمان المستقبلة والجامع بينهما هو الحكمة الداعية اليه ولنا الوقوع ايضا فانه تع اخبر عن اليهود
بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك
ليقض علينا ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لانه لم يخبر الله عن اليهود انهم يتمنونه بل الخبر عن اهل
النار ويجوز كون المتمني ~~غير اليهود انهم يتمنونه بل الخبر عن اهل النار ويجوز كون المتمني~~ غير
اليهود لانا نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كلهم الموت في تلك الحال وقد اخبر تع عنهم جميعا
وهل يخص احد منهم دون اخر فوجب القضاء بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى قالوا لو جاز
النسخ مع قيد التابيد لزم التناقض لان قيد التابيد يفيد دوام الحكم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه
فكان متناقضا يمتنع صدوره مثله عنه تع قلنا لا نسلم التناقض فانه في ظهوره التناول لجميع
الاوقات كالعام الذي ثبت جواز تخصيصه وايضا شرط النسخ ان يرد ما امر به على سبيل الدوام
والتابيد لا يدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه ولانه
ايجاب الفعل على التابيد لا ينافيه عدم ابدية وجوب الفعل لكون التابيد في الاول قيد الفعل
دون الوجوب كالثاني وان كان التابيد قيد الحكم فان كان غير نص كان نقول الصوم واجب

ابدًا فالحق جواز نسخه وان كان نصًّا كان يقول الصوم واجب مستمر ابدًا فالحق عدم
جوازه نسخه وان كان نصًّا كان يقول الصوم واجب مستمر ابدا فالحق عدم جوازه لنصوصيته في
ذلك تتمة يعرف الناسخ من المنسوخ بوجوه منها تنصيص الشارع على النسخ اما صريحا كان يقول
هذا ناسخ لذاك ومنها العلم بتاخره لضبط التاريخ كان يكونا متضادين لا يمكن الجمع
والمتاخر منهما معلوم اما بنفسه او بوقوعه في غزوة متاخرة او في السنة الثالثة من الهجرة وذاك
في ثانيتها او نحو ذلك مما يضاف اليه ما يعلم به التاخر ومن هذا القبيل ما اذا علم بان احد
الرواة صحب النبي صلعم بعد ما صحبه الاخر فانا نعلم ان روايته عن النبي صلعم متاخرة ولكن يشترط
في المتاخر عن الراوي المتقدم ان لا يكون صحب النبي صلعم شيئا قبل صحبة الاخر والا فلا نسخ
لعدم القطع بتاخر الرواية عن صحبة الاول فهذه الشروط المعتبرة عندنا فاذا لم يحصل العلم
بشيء منها وجب التوقف حتى يظهر دليل على ذلك ولا يجوز التخيير في العمل باحدهما لعدم العلم
بما يرفع حكمه واما قول الصحابي هذا ناسخ لذاك فليس بمقبول لجواز ان يكون قوله هذا
عن اجتهاد ولو كان هناك خبران فعين الناسخ منهما وقال احدهما ناسخ وابهم فالحق
عدم قبول قوله في ذلك ايضا اما القبلية في المصحف وكون الحكم موافقا للبراءة الاصلية فانه
يتوهم منه انه متاخر عن الاخر المخالف لها والا لم يكن له فائدة جديدة فمما لا نعتبر في الناسخ
الا انه في النسخ نظر استبيناه كما اتضح

منسوخ او هما ... معناه كما في قوله صلعم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها ونحو ذلك ومنها الاجماع على ان هذا ناسخ لذاك صح

المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد

قال مد ظله المنهج الرابع في الاجتهاد
والتقليد الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
اقول لما انهى الكلام في المبادي والادلة الشرعية وما يتعلق بها اراد ان يشير الى مباحث
الاجتهاد والتقليد وقدم الاجتهاد لان التقليد بالنسبة اليه كالتابع فالاجتهاد في اللغة على ما ذكره

الامدي

الامدي استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في
حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي عرف الفقهاء وقد اختلف في تعريفه والاصح
منها ما عرفه به المص هنا اعني ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا
او قوة قريبة فبقيد الملكة وهي الكيفية الراسخة يخرج المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها
بالعقل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام
تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه واللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي
اعني من له ملكة على استنباط بعض الاحكام كذلك وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الحكم العقلي فان الملكة
في استخراجه من الدليل ليس باجتهاد اصطلاحا وبقيد الفرعي والمراد به على ما اسلفناه في صدر
الكتاب ما يتعلق بكيفية العمل يخرج الاصلي الذي ليس كذلك كالاعتقادات وبقولنا من الاصل
يخرج مثل وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين
وغيره فان العلم بذلك لا يسمى اجتهادا ولا العالم به مجتهدا فلا حاجة الى قيد الظن لاخراج
مثله كما فعله بعضهم والمراد من الاصل الادلة الاربعة كما عرفت فلا يكون استنباط الحكم من القياس
اجتهادا معتبرا عندنا وبقولنا او قوة قريبة يدخل في تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل
بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الدلالة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات
او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط
من الاصل **قال** مد ظله العلامة في يه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية
بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبي استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي
ووافقه العلامة في يب واريد بالفقيه من مارس الفن لان الاجنبي بعيد عن الاستنباط وبتقصان

طرداً بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط **اقول** قيد الظن في تعريف العلامة يخرج الاحكام
القطعية كوجوب الصلوة ونحوها من ضروريات الدين وتقييد الاحكام الشرعية يخرج استفراغ
الوسع في الاحكام العقلية ككون العالم حادث وافعال العباد اختيارية واما قيد الحيثية
فيخرج به استفراغ الوسع في طلب حكم مع امكان المزيد على استفراغه فانه ليس اجتهاداً كذا
قيل وفيه نظر فانه ان اراد بامكان المزيد بالنسبة اليه نفسه فلا نسلم انه على ذلك التقدير قد
استفرغ الوسع كيف والمتبادر من استفراغ الوسع خلاف ذلك التقدير فقد استفرغ الوسع
كيف والمتبادر من الوسع خلاف ذلك وان اراد امكان ذلك بالنسبة الى غيره بمعنى ان ذلك
المجتهد نفسه قد استفرغ وسعه والآن غيره بحيث لو استفرغ وسعه زاد على ذلك فلا نسلم ان
ذلك ليس بحجة لا اصطلاحاً بل يلزم اجتهاده كيف والاجتهاد مقول بالشدة والضعف
ومنه الخطأ والصواب وبالجملة الظاهر عدم الاحتياج الى قيد الحيثية الا ان يراد بها ايضاح ما
علم من التعريف فان مثل ذلك قد يقصد في التعاريف ثم ان الاحسن اخذ قيد الفرعية في
التعريف كما عرفت سابقاً واما تعريف الحاجبي فقد بينه العضدي في شرحه وقال فيه فقولنا
استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس
وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه قال التفتازاني الظاهر انه لا وجه
لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الاسلام والآمدي وغيرهما فانه لا يصير فقيهاً
الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام انتهى **قلت** مراد التفتازاني
من قوله لا وجه لهذا الاحتراز ان ذكر هذا القيد في التعريف يوجب الدور اذ لا يصير الفقيه فقيهاً
الا بعد حصول الاجتهاد فاخذه في تعريفه دور ولهذا تكلف في اصلاحه على تقدير اخذه فيه

[illegible]

بان يراد من الفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام فيكون الاجتهاد على هذا استفراغ المتهيئ
لمعرفتها ~~الاحكام فيكون الاجتهاد~~ وفيه شيء يعرف مما في التفتازاني والاحسن ان يراد من
الفقيه في التعريف من مارس فن الفقه لا من هو اجنبي عنه كما بينه المصنف هنا واطلاق
الفقيه على مثل ذلك شائع فيما بينهم كثير في استعمالهم وان كان استعماله بمعنى المجتهد اكثر وح
فيندفع الدور وهذا ويرد على التعريف انتقاضه طرداً بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط اذا
كان ممن قد مارس فن الفقه فانه يجب ان يكون استفراغه للوسع اجتهاداً لصدق كلام التعريف
عليه وليس كذلك **اقول** يمكن الجواب بان المراد حصول الظن حصوله قريباً وظاهر ان حصول
الظن من العاجز بعيد فتأمل **قال** مد ظله والتجزي جائز لرواية ابي خديجة عن الصادق
ع ولفرض المساواة في الاطلاع على دلائل الحكم فلا فرق والنقص عن المطلق غير قادح
كالتام او الاعلم وتوهم بعضهم الدور مرتبط والاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع
اقول اختلفوا في تجزي الاجتهاد ومعناه ان الانسان لو حصل له ما يحتاج الى العلم
بعض المسائل من الادلة دون بعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض اولا بل لا بد من العلم بادلة الجميع
المشهور وعليه الجمهور التجزي وذهب بعض الى العدم بجواز ذلك وان الاجتهاد انما يكون لمن
حصل له مناط الاجتهاد في الجميع وتوقف بعضهم واستدل المصنف على ذلك برواية ابي خديجة عن
الصادق ع انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم
يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه وبيان الاستدلال
ان الحديث قد دل على ان من عرف شيئاً من القضايا جاز ان يكون قاضياً وظاهر ان القاضي في
لا يكون الا مجتهداً فثبت من هذا ان من عرف شيئاً من القضايا جاز ان يجتهد فيها وذلك هو

المط فان قيل المدعي اعم من التمام كم قلنا لا قايل بالفصل هذا وفي ابي خديجة قول فاثبات
مثل هذا الفصل بروايته لا يتم من شيء ويدل على التجزي ان جميع ما يحتاج اليه تلك المسئلة
من الادلة حاصل له كما هو الفرض فساوى غيره فيها او في الاطلاع على دلايلها من غير فرق
وكونه لا يعلم امارات غيرها لا يضره اذ لا مدخل لها فيها فان قيل لا نسلم عدم الفرق
اذ يجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بتلك المسئلة فلا يحصل له الظن بالحكم قلنا المفروض
اطلاعه على جميع امارات على تلك المسئلة في ظنه فساوى غيره على انا لو اشترطنا كمال ماتوم
الاطلاع على كل فن بحيث لا يجهل المجتهد شيئا من ماخذ المسائل للزم ان لا يتحقق الاجتهاد
في شيء من المسائل الا بعد كمال العلم بماخذ كل مسئلة وذلك باطل بالاجماع فان مالكا قد سئل
اربعين مسئلة فاجاب عن اربع وقال في البقية لا ادري فلو لا انه يصح الاجتهاد في مسئلة
دون اخرى لما جاز منه ان يجيب عن البعض ويقول فيما عداه لا ادري مع انه مجتهد
بالاتفاق ولم يخطئه احد في ذلك فان قالوا انما لم يجب في الباقي لتعارض الادلة عليه فيها
قلنا قد صار في حكم الجاهل لاحكامها فيجب ان لا يصح جوابه بكمال اجتهاده فيها فان قيل
لا نعلم انما اجاب عنه بما جهله قلنا وكذلك نقول في التجزي قالوا ولانه لا يوجد اذا ان من حصل
ما يحتاج اليه بعض المسائل ناقص عن العالم المطلق لاطلاع هذا على ما لم يطلع عليه ذاك
ان الظن اذا حصل للعالم المطلق من حيث اطلاعه على جميع الماخذ والادلة لم يحصل لغير من
لم يحصل له البعض ومدار العمل على الظن فلا يسوغ له الاجتهاد قلنا انقصه عن العالم المطلق
قادح في حصول الظن له ايضا فان المجتهدين قد يكون احدهما اعلم من الاخر مع كون كل منهما
مجتهدا انما يحصل له الظن فان قيل يلزم من هذا ان يتبعض المجتهد ويكون له ربعه وثلثه ولم يقل به احد

قلنا

قلنا هذا التوصل بالعبارات الى ابطال المعبارات ومثله غير مسموع قالوا ثانيا لو صح التجزي
لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوفة
على صحة الاجتهاد في التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي
الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية يتوقف على صحة اجتهاده
في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها على التقدير الثاني التوقف فرع المغايرة وظاهر ان
صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير فتامل
لانا نقول تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على
الاجتهاد فيه ويلزم ح توقف الاجتهاد في تجزي الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي
الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع
لا في الاصول وح فيمنع كون الاجتهاد موقوفا على جواز التجزي لان ذلك من الاصول لا من
الفروع فتامل **قال** مطلقه فصل احكام النبي صم ليس عن اجتهاد وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به وحيا كاجتهادنا
بقوله تع فاعتبروا ولعله بعصمته عن الخطأ اه **اقول** اختلف العلماء في الاجتهاد بالنسبة
الى النبي صم والخلاف في الجواز والوقوع اما الجواز عقلا فعليه الاكثر من اصحابنا والعامة اذ لا مانع
من جهة العقل ان يتعبد النبي صم بالاجتهاد لمصلحة من المصالح والمخالف في ذلك ابو علي وابنه
حيث منعوا من الجواز استنادا الى انه لو جاز اجتهاده لجاز مخالفته كما هو مقتضى الاجتهاد
والتالي باطل لوجوب متابعته على كل حال وفيه نظر فانا نمنع الملازمة وما المانع من وجوب متابعته
في جميع اقواله وان كانت عن اجتهاد كما ان الاجماع اذا اجتمعت على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد

المعاني م

في مسئلة ان الاجتهاد م

باجماعنا م

حرم خلافهما من حيث الاجماع وان كان اصل قولهما عن اجتهاد وبهذا يتميز عن غيره من
المجتهدين واما الوقوع فالعلماء فيه على اقوال منهم من جزم بعدمه وهولاء اصحابنا
والجبائيان وابو عبد الله البصري ومنهم من توقف فيه وقال لا اقطع بوقوعه ولا
انتفائه وهولاء اكثر العلماء ومنهم من جزم بوقوعه وهم الشافعية والمالكية وبعض الحنفية
لنا على عدم الوقوع قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو صريح في ان كل
ما ينطق به ص يكون عن وحي وهو ينفي الاجتهاد فان قيل هذه الاية لا تنفي الاجتهاد منه ص
لانه على تقدير ان يكون اجتهاده بوحي اذ قد يوحى اليه ان اجتهد فاذا ظننت كذا فكذا فالاجتهاد
فكذا لا يكون حكمه عن وحي ايض قلنا من المعلوم قطعا ان ما نطق به من الحكم اذا كان عن اجتهاد
لم يكن عن وحي وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما ان اجتهادنا بزعمكم مستند الى قوله
تع فاعتبروا يا اولي الالباب والابصار الذي هو وحي وليس ما نقوله من الحكم المستنبط
بالاجتهاد عن وحي والحاصل ان الاجتهاد بالوحي على هذا التقدير يكون مشتركا بين النبي ص
وبين غيره من المجتهدين وح فان كان ذلك موجبا لان يكون ما حصل من الحكم بالاجتهاد
عن وحي كان قول المجتهدين عن وحي ايض وهو باطل وان لم يكن موجبا لذلك لم يكن قوله عن وحي
وهو ظ ايض فان قيل ظ ان الوحي انما هو ليس عم والا لزم كون احكامنا عن وحي ايض لثبوتها
بالقران فلم يبق فرق بيننا وبين النبي ص في الاحكام قلنا بعد التسليم نحن نقطع بان الاجتهاد
لو كان عن وحي لم يكن الحكم المبني عليه عن وحي وبه يتم المط ولنا ايض انه صلى الله عليه وآله
معصوم لا يصدر عنه الخطا بوجه لقيام الادلة القاطعة على ذلك فهو عالم بعصمته عن الخطا وح
فالحكم عنده مقطوع به ومثل ذلك لا يكون اجتهاديا اذ هو لا يكون الا مظنونا وهذا الدليل

جار

جار في جميع الائمة عليهم السلام لوجود العصمة فيهم ايض كما اثبتناه فلا يكون احكامهم عن
اجتهاد ايض القائلون بالوقوع احتجوا بقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على
باطلاق اسرى بدر حين نقل انه صلى الله عليه وآله قال لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه غير عمر
لانه اشار بقتلهم وهو ظ في ان اطلاقه لهم كان عن اجتهاد لا عن وحي والا لما عاتبه
على ذلك قلنا لا نسلم ذلك عتابا وانما هو تلطف منه تع بالنسبة الى نبيه صلى الله عليه وآله
كقولك لصاحبك رحمك الله كيف ولو كان كذلك لكان هناك اثم والمعلوم قطعا انه
لا اثم في الاجتهاد وان كان خطا سلمنا كونه عتابا لكن لا نسلم ان اطلاق الاسارى والاذن
لهم حكم شرعي ليكون العتاب عليه دليلا على اجتهاده ص وانما هو مصلحة دنيوية وامر يتعلق
بالدنيا اذ هو من باب الحروب وتدبير الجيوش وليس الكلام في مثله انما الكلام في الحكم الشرعي
قالوا ثانيا قال تع وشاورهم في الامر اوجب المشاورة لاصحابه في الامور التي اراد ايقاعها
وذلك ظ في ان ذلك انما هو فيما علم بطريق الاجتهاد لا الوحي اذ ذاك لا احتياج الى المشاورة
فيه قلنا المراد شاورهم في المصالح الدنيوية العملية فان لهم مجال النظر فيها لتقدم خبرتهم
وتجربتهم وربما كان احدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم بها
وتمكنهم من معرفة ما يبتني عليه النظر فيها من خبرة وتجربة ونحو ذلك او ان المراد شاورهم في الامر
ليتعلموا منك كيفية المشاورة فيما بينهم اذا اهمهم امر وكيف كان فليس شاورهم في المسائل
الدينية والا كان يستفيد الاحكام من اجتهاد غيره فكان نقله لهم او كان اجتهاده ص ناقصا
يتم بانضمام اجتهادهم اليه وكلا الامرين باطل اجماعا قالوا ثالثا لما امر صلى الله عليه وآله
الصحابة بالتمتع وتخلف عنهم وساق الهدي تمنى لو جعل عمرة واخبر بفضيلة التمتع وانه لو

يسوق هديا جاز له العدول الى التمتع فقال صلى الله عليه وآله لو استقبلت من امري ما استدبرت
اي لو علمت اولا ما علمت اخيرا لما سقت الهدي ولاشك ان سياق الهدي حكم شرعي ولا يصح
مثل ذلك القول الا على تقدير ان يكون السياق بالاجتهاد قلنا لا نسلم كون السياق
بالاجتهاد كيف وافعال الحج لا يعلم العقل تفاصيلها الا ببيان من الشرع فيجوز ان الله تعالى
اوحى اليه اولا بانه مخير بين حج التمتع وسوق الهدي ثم اوحى اليه ثانيا فضيلة التمتع وانه ليس للقارن السابق الهدي تلك الفضيلة فتأسف صلى الله عليه وآله
على المبادرة الى القران وتفويت فضيلة عمرة التمتع او ان تأسفه كان لما راى من تألم الناس
وضيق خواطرهم بعدم كونه معهم متمتعا قالوا رابعا لما قال النبي ص في مكة حرمها الله لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال النبي ص الا الاذخر ومعلوم ان مثل
تلك الساعة لا تسع نزول الوحي عليه فتعين ان يكون استثناء منه بالاجتهاد والجواب انا
لا نسلم ان مثل ذلك الاستثناء بالاجتهاد لم لا يجوز ان يكون بالوحي فقولهم ان الوقت لا يسع
الوحي قلنا ليس الاجتهاد اسرع من الوحي ليصح كون مثل تلك الساعة وقتا له بل ربما ادعي
العكس وان الوحي اسرع منه على انا نقول يجوز ان يكون النبي ص استثنى قبل ذلك الوقت
بحضور العباس بسمعه فلما تكلم ص بذلك واراد الاستثناء سبقه العباس فاستثنى ووافقه
النبي ص قالوا خامسا الاجتهاد اشق من العمل بالنص لاحتياجه الى اتعاب النفس في بذل الجهد
والاشق افضل لقوله ص افضل الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول ص
والا لكانت امته افضل منه في هذا الباب حيث عملت به قلنا الاجتهاد وان كان فضيلة
لكن الفضيلة قد تترك لعدم كونها لائقة بان يكون هناك ما هو اعلى منها وههنا كذلك فان
النبي ص لما كان متصفا بالنبوة التي تقل دونها الاجتهاد سقط الاجتهاد لعدم كونه لائقا

بذلك

بذلك الجناب الاعلى ولا يكون ذلك نقصا ولا اختصاص غيره بفضيلة ليست له فان المجتهد ليس له
فضيلة التقليد ولا نقص في ذلك بحضور ما هو ارفع منها رتبة وسقوطها بالنسبة اليه او لان تلك
يكون ترك الفضيل لغرض وهو عدم توجه الاعتراض عليه بانه لو كان هناك وحي لما اجتهد (وحي بدل)
الوحي لو كان لاغناه عن الاجتهاد وارتكاب تلك المشقة فترك الاجتهاد لدفع مثل هذا
الكلام كما ان اتصافه بالامية لحسم ما يطعنون به على تقدير عدمها من ان كتابه هذا قد نقله من
الكتب وليس غرضه الشرع فان مثل ذلك غرض تام وقد يستدل لهم بقوله تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله وقرره الفارسي بان قال لا يجوز ان يكون الاراءة بالبصر لاستحالته في الاحكام
ولا بالاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لان الثاني في حكم المذكور اذ هو عايد الى الموصول
وباب اعلمت لا يصح فيه حذف المفعول الثالث مع ذكر الثاني فاذا بطل كونه بمعنى البصر وبمعنى الاعلام
تعين كونه بمعنى الراي اي بما جعل الله لك رأيا والجواب ان الراي ان كان بمعنى العلم فالمحذور
الذي ذكر لازم وان كان بمعنى الظن والعلم واحد في المنع من حذف المفعول الثالث دون
الثاني فاظننت مثل ذلك كما علمت فلم يبق الا ان يقال ان المراد بالاراءة الاعلام ولا نسلم ان المفعول
الثاني كالمنطوق به بل الثاني والثالث محذوفان جميعا والتقدير بما اراك الله اياه صوابا اي
بما اعلمك الله اياه صوابا فلا حجة فيه والـ مسئلة فصل المشهور عدم التصويب
لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نكير ولما روي ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد وللزوم
اجتماع النقيضين وليس مثل الاختلاف المتعلق والاستلزام لاعتقاد كل منهما رجحان
امارته تخطئة صاحبه فيه والبحث في الكل مجال اقول اكثر العلماء على ان المصيب في الاصول
واحد ليس الا وان المخالف مخطئ آثم وخالف في ذلك الجاحظ فقال لا اثم على المخالف وان كان نافيا

للملة الاسلام كلها او بعضها فانه اذا اجتهد وعجز عن درك الحق يكون معذورا لا اثم عليه
الا اذا كان معاندا فيكون اثما وتبعه على ذلك عبد الله بن الحسن العنبري وزاد عليه ان كل
مجتهد مصيب وقد قيل انما اراد اختلاف المسلمين فيما بينهم فعنده ان الجبري مصيب كالعدلي
والقايل بالرؤية مصيب كنافيها فانفرد عن الجاحظ وما ذهبا اليه بط اما الجاحظ فبط يقينا
فانا نعلم قطعا اجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة
ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم واما ما ذهب اليه
العنبري فبط ايضا اذ لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للواقع فان اعتقاد امكان الرؤية
او استحالتها لا بد ان يطابق احدهما الواقع اذ لا ثالث وكذا ان نفي الشي وثبوته لا يجتمعان فيكون
الاخر غير مطابق للواقع وهو الخطا هذا وقد قيل انه مراده ان المط في الاصول الظنية كالفروع
فكل مجتهد فيها مصيب وسيجي الكلام على ذلك ان شا الله تع واما الاحكام الشرعية فان كان عليها
قاطع من نص او اجماع فالمشهور ان المصيب واحد وان المخطي اثم غير معذور وان لم يكن عليها
قاطع ويعبر عنها بالمسايل الاجتهادية فقد اختلف العلما فيها فذهب بعض الى ان كل مجتهد
مصيب واخرون الى ان المصيب واحد وتحرير الخلاف في ذلك ان المسئلة الاجتهادية
قبل الاجتهاد هل شرع فيها حكم معين ام حكمه فيها غير معين تابع لما ادى اليه الاجتهاد
المجتهد والثاني قول المصوبة وهم اكثر الاشاعرة وبعض المعتزلة كالعلاف والجبايين واتباعهم
وقد اختلفوا فمنهم من قال انه قد وجد فيها ما لو حكم الله تع فيها بحكم لم يحكم الا بذلك وهذا
قول محققي المصوبة ومنهم من قال لم يوجد ذلك وعلى الاول وهو ان يكون الحكم معينا عند الله
تع فذلك الحكم اما ان يكون الله تع نصب عليه دليلا اولا والثاني قول فقها المخالفين وبعض المتكلمين

وان لم يوجد في المسئلة الاجتهادية حكم معين الا انه حكم

قالوا

قالوا بمنزلة دفين يعثر عليه الطالب على سبيل الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم
يصبه اجر واحد على ما يحصله من المشقة والجهد في الطلب لا على حرمان الاصابة وعلى الاول
فالدليل المنصوب عليه قطعي او ظني فالاول مذهب جماعة من المخالفين وهولا اتفقوا على
ان المجتهد مامور بطلبه وقد اختلفوا في ان المخطي له هل هو اثم ام لا المشهور بينهم العدم خلافا
لبشر المريسي فانه ذهب الى التاثيم والثاني اعني ان يكون الدليل المنصوب عليه ظنيا وقد اختلف
اصحابه فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابته ذلك الدليل الظني لخفايه وغموضه فلذا عذر المخطي واجر
عليه وهو قول الاربعة وقيل انه مامور بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم والمشهور بين اصحابنا
الامامية ان المصيب واحد وان لله تع في المسئلة الاجتهادية حكما واحدا معينا وعليه دليل
ظني غير مكلف باصابته لا قطعي والمخطي فيه معذور غير اثم لنا على ذلك وجوه الاول
الاجماع فان السلف اطلقوا الخطا على المجتهدين في ذلك كما روي ان عمر سال امير المومنين
علي عم عن المراة التي ارسل اليها فاجهضت وقد كان استشار عثمن وعبد الرحمن فقالا
لا شي عليك انما انت مودب فقال امير المومنين علي عم ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطيا
وان يكونا ما اجتهدا فقد غشاك عليك الدية وقول ابي بكر اقول في الكلالة برايي فان يك
صوابا فمن الله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان وقال عمر لكاتبه
اكتب هذا ما راه عمر فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن عمر ونحو ذلك من الوقايع الكثيرة
الدالة على تخطية بعضهم بعضا وعلى ان في الاجتهاد خطا لا يرضاه الله وصوابا يرضاه
وشاع ذلك وذاع من غير نكير والنقل وهو ظني في ثبوت التخطية في الاجتهاد فان قيل
للخصم ان يقول وقوع الخطا في الاجتهاد لا ينفي مطلقا انما ذلك لو ثبت وقوع التخطية في

بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شي اخر انقلب التكليف وصار مامورا به

الاجتهاد المستكمل للشروط وكان المجتهد من اهله ونحن انما نمنع تخطية الصحابة لمثل ذلك بل التخطية
منهم انما هي فيما لم يتكامل شرطه اما بتقصير من المجتهد او لمخالفته نصا او اجماعا ولا كلام لنا
في مثل ذلك وفي تخطيته قلنا اجتهاد مثل هذه الجماعة الظاهر انه متكامل وفرض عدم تكامله
بعيد وليس ذلك من شخص واحد بل من عدة اشخاص وكونهم كلهم كذلك ابعد فاذن احتمال
مثل ذلك ضعيف نادر لا يلتفت اليه الثاني السنة وهو ما روي عن النبي صلعم انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وهذا وان كان خبر احاد الا انه
تلقته بالقبول ولم يجحده رادا وهو صريح في ان المجتهد قد يكون مخطيا وقد يكون مصيبا
وهو المط فان قيل الخصم يعترف بوقوع الخطا في الاجتهاد اذا كان هناك نص او اجماع على
خلافه انما الكلام مع تحقق الشرايط والاستقصاء في وجوه الاستدلال وعدم نص او
اجماع لا اجر له على خطايه فان قيل المراد انه اخطا مطلوبه دون ما كلف به كخطاء الحاكم في
رد المال الى مستحقه مع اصابته حكم الله وهو اتباع موجب ظنه قلنا اذا سلمتم هذا ارتفع
النزاع فانا لا نقول ان المجتهد مكلف باصابة الحكم وانما لكل مسألة حكم معين يعلمه الشرع فان
اجتهد فاصابه فله اجران وان اخطاه فله اجر على اجتهاده وهو مخطئ واثم الخطا
محطوط عنه الثالث دليل العقل وهو اثنان الاول انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع
النقيضين والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان
استمرار القطع منه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره لوجب الرجوع عنه
اليه وح نقول هو ظان بالحكم قاطع به في وقت واحد وكونه ظانا معناه غير قاطع به فيلزم
ان يكون قاطعا وغير قاطع وليس مثل هذا الا تناقض لا يقال لا نسلم ان استمرار القطع مشروط ببقاء

[Margin: أ ولا نسلم ان مثل هذا
على خلافه قلنا نمنع وجود
يقع فيه الخطا
النص والاجماع صح]

ظنه

ظنه بل بعد حصول القطع من الظن يزول ذلك الظن بحصول القطع ولا يلزم من زوال حكم
الظن بحصول القطع ولا يلزم من زوال حكم الظن عند زوال الظن الى الظن بمتعلقه زوال
حكم الظن بالمتعلق وحصول القطع به بل بقاؤه مع اجده لانا نقول كون الظن موجبا للقطع
يستلزم امتناع حصول الظن بالنقيض ما دام ذلك الظن متذكرا لنا لان زوال القطع
ينتفي مع بقاء موجبه ح والفرض ان الظن موجب بخلاف الظن فانه قد يزول مع بقاء موجبه
كفرس الامير على باب الحمام الموجب لظن كونه فيه وفي هذا نظر فان المصوبة يعترفون بان الظن
ما دام باقيا حاصلا للمجتهد يمتنع ظن نقيض العلم الذي وجب منه بل يمتنع زواله على
ما هو طريق موجب العلم نعم اذا انتفى ذلك الظن الذي هو طريق العلم انتفى ذلك العلم وامكن ان
يحصل ظن نقيضه كما هو ثابت عندهم فلا يتم الالزام بيننا وبينكم فيكون فاسدا الثاني نفسه
لا تعلق لخصوصية شيء من المذهبين بيانه ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فلو
تعلق ظنه بحكم حصل له القطع بوجوب العمل به للقطع بوجوب متابعة الظن ثم ان قطعه بالوجوب
مشروط ببقاء الظن لانه لو تبدل ظنه لتبدل قطعه لعدم الموجب للقطع فيكون ظانا بالحكم
قاطعا به وكونه ظانا معناه غير قاطع فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وهو تناقض واجيب
بان الدليل لا يرد علينا وانما يرد ان لو كان متعلق الظن والقطع واحدا كما هو مذهبكم واما
نحن معاشر المخطئة فمتعلق الظن والقطع مختلف عندنا فان متعلق القطع هو وجوب العمل
بالمظنون ما دام مظنونا ومتعلق الظن هو الحكم واين احدهما من الاخر فان قالوا نحن معاشر المصوبة
نجيب بهذا الجواب ايضا فنقول ان متعلق الظن هو كون هذا الدليل دليلا ومتعلق القطع
هو ثبوت مدلوله ما دام ذلك الدليل دليلا فاذا حصل لنا ظن بكون هذا دليلا حصل لنا

قطع بثبوت مدلوله ما دام دليلاً فتغاير متعلقاهما واندفع المحذور قلنا الظن اذا تعلق
بكون ذلك الدليل دليلاً تعلق القطع بكونه دليلاً ايضاً لكونه دليلاً لحكم ايضاً فلو لم يكن
قاطعاً به بل جوز ان يكون الدليل غيره كان العمل واجباً بذلك الغير لا به فيكون مخطئاً في حكمه
بكون ذلك الدليل دليلاً اي بوجوب العمل به وهو خلاف المفروض فتعين ان يكون قاطعاً بكونه دليلاً مع كونه
مظنوناً له فيجتمع النقيضان وفي هذا الجواب نظر من وجهين فاولاً ان المصوبة لا تدعي الاتحاد
في جميع الاحكام الفقهية فلا يتم الالزام بما ليس من محل النزاع وثانياً بان تجويز كون الدليل
غيره لا يستلزم وجوب العمل بذلك الغير ما لم يتعلق به ظن كونه دليلاً فان الشارع جعل مناط
وجوب العمل بالدليل تعلق الظن بكونه دليلاً لا العلم بوجوب العمل به من غير قطع بانه هو الدليل
فلا يتم ما ذكره والحاصل ان اندفاع اجتماع النقيضين عن المخطئة لما كان بتغاير متعلقي
الظن والعلم كما عرفت وهو بعينه جواب عن المصوبة والزامهم بوجوب القول باجتماعهما
في كون هذا دليل الحكم غير تام لانهم يقولون بتجويز ان يكون غيره دليلاً ولا يلزم من مجرد
هذا التجويز كون الغير واجب العمل به ليكون الحكم بان هذا دليل الحكم خطأ اقول يمكن دفع
هذا بان تجويز كون الغير دليلاً يستلزم تجويز وجوب العمل به ومع هذا التجويز لا يحصل
قطع للمجتهد في حكمه بان هذا دليل الحكم بل يجوز خلافه والخطا فيه فقد وجد حكم جوز المجتهد فيه
الخطا فلا يكون كل مجتهد مصيباً ولا تحقق بتجويز الخطا في اعتقاده لا يستلزم في الواقع لان هذا
ليس طريق التصويب الكلام في دليل العقل ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارة الثبوت
والاخر امارة رجحان العدم مثلاً فاعتقاد احدهما ان هذه الامارة راجحة بناء على التصويب يستلزم
ان تكون الاخرى مرجوحة فيكون اعتقاد الاخر رجحانها خطأ غير مطابق للمعتقد فلا يكون كل

مجتهد

لا تتم

وانما المناط وجوب نفس كونه دليلاً حتى يلزم من تجويز ان يكون الدليل غيره وجوب العمل فيجوز ان يوجد مجرد الظن بكونه دليلاً م

مجتهد مصيباً يعني كون اعتقاده مطابقاً للمعتقد وفيه نظر فان المجتهد لا يعتقد رجحان
امارته في نفس الامر بل في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقاً للمعتقد غاية
انه لم يوجد الرجحان في الخارج وعدم الرجحان في الخارج لا يوجب عدمه في الذهن فكان كل
واحد من الاعتقادين صواباً مطابقاً للمعتقد وتحقق الرجحان في الذهن اما نفس الرجحان
الخارجي او مستلزم له لانه لو كان اعتقاد وجوده في الخارج مساوياً للعدم امتنع
اعتقاد رجحان الوجود على العدم فلا بد عند حصول اعتقاد الرجحان من كون
اعتقاد وجوده راجحاً في الخارج او مستلزماً له وبتم الكلام وقد استدلت المصوبة
بادلة ربما كان نقلها يوجب التطويل لكن نقتصر على اقواها من عمدتهم فنقول قالوا
لو كان لله تع في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد لكان ما انزل الله تع في تلك الواقعة
هو ذلك الحكم فالحاكم بغير ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله تع فيكون فاسقاً او كافراً لقوله
تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الكافرون
واللازم اعني فسق المخالف او كفره باطل اجماعاً فلا حكم له معيناً والجواب ان المجتهد
لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه وان كان مخطئاً فيه كان الحاكم بما ادى اليه ظنه وان كان
خطأ حاكماً بما انزل الله فان من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مأمور بان يحكم في الواقعة
بمقتضى ظنه وان كان خطأ وح فلا يلزم الفسق ولا الكفر قال متطلة
ويلزم معتزلة المخطئة عند تغير الراي صواب المقلد والمقلد باتباع الخطا وهو قبيح
عقلاً وفيه تامل اقول من القائلين بان المصيب واحد بعض المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح العقلي ويلزمهم ان المجتهد اذا حكم ثم تغير رايه من ذلك الظن الى غيره ان

يكون قبل مامورا سابقا باتباع الخطا لو ان الشارع امره باتباع المجتهد وكذا المجتهد نفسه
لوجوب اتباع ظنه ولا شك ان الامر باتباع الخطا قبيح وفيه تامل ناش من ان هذا يرد على
المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا
ولهم ان يقولوا لما لم يكن في الواقع حكم معين فما حصل في ظنه هو الحكم فالحاكم اذا ظهر
كذب الشاهدين عنده يكون الحكم في حقه الرجوع ولا امر قبل الحكم بشيء **قال**
مد ظله لا بد ان يجتهد في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد وفيها من علوم العربية
المنطق والاصول والتفسير والحديث والرجال ونظر عدم الاجتماع على خلاف فيها اولا بد
مع ذكر من انس بلسان الفقهاء وقوة على رد الفرع الى **اقول** يشترط في المجتهد ان
يكون قد حصل ما يتوقف عليه الاجتهاد في كل مسئلة اراد الاجتهاد فيها وان يهتدي الى
حل كل شبهة تعترض عليه في شيء منها ويكون عارفا بطريقة استخراج الاحكام واستنباطها من
الاصول ويجمع ذلك امور الاول ان يكون له علم باللغة والمراد بها معرفة معاني الالفاظ
المطابقية والتضمنية والالتزامية الثاني ان يكون له علم بعلوم العربية كالنحو والتصريف
وعلمي المعاني والبيان لان الكتاب والسنة لما كانا عربيين كان معرفتهما لم تتم الا بمعرفة
معرفة كلمات العرب ومركباتها واحوالها التي يتاتى الاستنباط منها الثالث ان يكون له علم
بالمنطق والمراد به معرفة كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات ويتحقق ذلك بمعرفة
البرهان واقسامه التي عند تحققها يكون الضرب منتجا ومع فقدها او فقد بعضها
لا يحصل الانتاج وذلك ليتميز عنده ما هو مقبول عما لا يكون كذلك الرابع ان يكون له علم
باصول الدين كمعرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبوة بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه

الايمان ونحو ذلك لان العلم بكون الكتاب والسنة وامثالهما حجة يتوقف على ذلك ولا يشترط معرفة
الدقائق والتبحر فيه بل يكفي معه الدليل الاجمالي الخامس ان يكون له علم باصول الفقه وهو اهم
العلوم للمجتهد بل هو الركن الاعظم في الاجتهاد اما غيره من العلوم فليس بتلك الاهمية ويندرج
فيه معرفة الدليل العقلي وهو البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها ما لم يرد ناقل عنها
ونحو ذلك مما تقدم السادس ان يكون له علم بالتفسير وليس المراد معرفة تفسير جميع القرآن بل معرفة
تفسير ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة اية ويندرج في ذلك معرفة الناسخ والمنسوخ ولا يلزم
حفظها بل يكفي العلم بمواقعها بحيث لو احتاج الى اية منها امكنه تحصيلها السابع علم الحديث ليحصل له
العلم بالمتواتر والاحاد الصحيح والضعيف والمتصل والمسند والمرسل ونحو ذلك مما هو العمدة
في اثبات الاحكام الثامن علم الرجال اعني رواة الحديث والمراد منه معرفة الثقة الامامي من
والمجروح من العدل ليحصل له العلم بسند الحديث والواجب الاقتصار على تعديل الفقهاء
السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة ثم انه لا يشترط حفظ احوال الرجال
بل يكفي في ذلك ان يكون عنده اصل صحيح مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا الاداب والمواعظ
ثم ان هذين الامرين انما يعتبرهما من قال بالعمل بخبر الواحد والمعرفة النافية التاسع ان يكون له ظن بعدم
الاجماع على خلاف المسئلة التي يجتهد فيها لئلا يفتي بخلاف الاجماع وانما يحصل له ذلك اذا كان عارفا
بالمسائل المجمع عليها من غيرها ولا يشترط ضبط جميع مواضع الاجماع والاختلاف بل يكفي كون المسئلة
التي يفتي بها ان قوله فيها لا يخالف الاجماع بان يعلم انه وافق بعض المتقدمين العاشر ان يكون له انس
بكلام الفقهاء غير غريب عن عرف تكلمهم ليتمكن بذلك من الاطلاع على محاوراتهم وكيفية استنباطهم
فيخرج من اهم الحادي عشر ان يكون له قوة على استنباط الفرع من الاصل ليتمكن بها من استخراج الفروع

فلام

وردها الى اصولها وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار سهلا وخصوصا في زماننا هذا لكثرة بحث العلماء والفقهاء في ذلك فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد وبالجملة تلك القوة بيد الله سبحانه يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها وحيث ان القياس عندنا لا حجية فيه فلا نشترط معرفته كما يشترطون معرفة غيره واذا تحققت هذه الاوصاف حل له الاجتهاد والافتاء بما يحل من الوقايع والا فلا يحل له ان يفتي المستفتي بل يصدقه عن حاله وكذا لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من غيره بمراسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياها ولا يجوز للمستفتي العامي ان يكتفي بمشاهدة المفتي متصديا او لا دعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا والله اعلم بالحق والصواب

قال مد ظله ولا يجب تكرار النظر بتكرار القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد **اقول** المجتهد اذا اجتهد واداه اجتهاده في الواقعة الى حكم معين وافتى به لم يلزمه عند تكررها تكرار النظر في وجه استنباطه بل يكفيه استصحاب النظر الاول والاستمرار على حكمه اذا كان ذاكرا لما قضى به اجتهاده وهذا هو المشهور بين الاصوليين وقيل بوجوب تكرير النظر وقد يذهب ذلك الى التزمنا انه قد اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسألة فلا حاجة الى الاجتهاد ثانيا واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا ساقط باصالة العدم ونظير ذلك ما قاله الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا ان من تحرى القبلة في مكان واداه تحريه الى جهة انه لا يلزمه اعادة التحري لكل صلاة يؤديها في

ولا معرفة ما يتوقف عليه وان كان القائلون به يشترطون معرفته

الى نفسه ولا مدعيا

ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول قالوا يحتمل تغير الاجتهاد الاول بان يقطع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيجب التكرار ليرى هل تغير الاجتهاد الاول اولا قلنا لو وجب تكرار الاجتهاد لذلك لوجب ان لا ينقطع العمل بالاجتهاد بوجه لثبوت هذا الاحتمال في كل وقت اذ بعد فراغه من الاجتهاد في مسألة يحتمل ما ذكرتم وهكذا فيلزم ان لا يعمل بالاجتهاد الا عند حصول التغير وهو ظاهر البطلان واختار العلامة هنا تفصيلا وهو ان المجتهد اذا اداه اجتهاده الاول الى الحكم ثم تكررت القضية بالسؤال عنه ثانيا فان مضى عليه زمان يمكن ان يحصل له فيه زيادة قوة بكثرة الممارسة والاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد الاول وجب تكرار النظر لقوة احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا وان لم يمض عليه مثل ذلك الزمان فلا يجب تكرار النظر ولا يخفى وجه اختيار المحقق تفصيلا ومثله الغزالي في المحصول وحاصله ان المجتهد اذا كان متذكرا للطريق الاول جاز له الافتاء من غير تكرار اجتهاد والا فلا قالوا اذا كان متذكرا للطريق الاول كان بمنزلة من اجتهد في الحال فيجوز له الافتاء من غير تكرار نظر واجتهاد وان كان ناسيا له لزم تكرار الاجتهاد واستينافه لانه في حكم من لم يجتهد وفيه نظر فانا لا نسلم انه مع نسيان الطريق يكون في حكم من لم يجتهد كيف وغير المجتهد لا ظن له بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وان كان ناسيا للطريق **تتميم** على القول بعدم وجوب التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان اداه اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى خلافه فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني وعرف المستفتي برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي معول على قوله في العمل بالاول فاذا رجع عنه كان عمله غير مستند الى اجتهاد ولا تقليد وهل يلزم اعلام مقلده والرجوع ان التزم مذهبه اما لو كان مقلدا له ولم يوافقه فيها فالظاهر عدم لزوم اعلامه لانه لا يكون عاملا بقول

عليٌّ

قال مد ظله واجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره اقول العدالة ليست شرطا في حصول الاجتهاد
متى حصل ما يحتاج اليه الاجتهاد من الامور المذكورة سابقا كان مجتهدا وان لم يكن عدلا فيجب عليه
العمل بمقتضى ظنه نعم العدالة شرط في جواز الاعتماد عليه في الفتوى فلا يجوز له استفتاء الفاسق لان
المفتي امين والفاسق ليس محلا للامانة ولعدم الامن في السكون اليه ثم ان المقلد يجب عليه
الفحص عن حاله لتظهر عدالته من فسقه اما بشياع عدالته في الاطراف او اقبال الناس عليه او
شهادة عدلين بعدالته قال مد ظله والمتجزي يقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته
وتقليد الافضل متعين عندنا وهم مختلفون ويتخير مع التساوي كالمجتهد مع التعارض
والتكافؤ اقول اكثر العلماء على ان العامي يجب ان يقلد المجتهد فيما يحتاج اليه من الوقائع
العلمية وقال بعض المعتزلة البغدادية لا يجوز التقليد وانما يجب على العامي ان يسال العالم
ليبين له على طريق الحكم والاستدلال واستندوا في ذلك الى ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء
يمنع من قبول قوله لانه لا يامن ان يكون مقدما على قبيح ولان العامي لا يجوز ان يقلد في اصول
الدين كالتوحيد والعدل والنبوة والامامة بل لا بد ان يكون عالما بذلك فاذا امكنه
العلم بهذه الاصول مع كثرة الشبهات فيها لا يبعد ان يكون متمكنا من العلم باحكام الحوادث
واذا كان متمكنا من ذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على تقليد العامي للمجتهد اجماع السلف
الامة على ترك التنكير في تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم من الانكار وكذا اجماع التابعين
على ذلك وبالجملة قد ظهر فيما بين العلماء رجوع العامي الى العالم والقبول منه لان منهم من كان
يفتي ومنهم من يفتر وظهر منهم الامر بالاستفتاء والافتاء وشاع وذاع وهو اظهر دليل على صحة
الاجماع فكان المخالف فيه مخالفا للاجماع فيكون مردودا وليس لهم ان يدعوا انهم انما رجعوا

اليهم

اليهم في تبيين طرق الاحكام لان فساد هذا اظهر من انكار الاستفتاء اذ لم يرو ان احدا فقيه
بين وجه الحكم او طريقة الاجتهاد واما تجويزه على المفتي الخطا فغير مانع من قبول قوله والا لزم
ان اقدامنا على قبيح وبانا نفرق بين الاصول والفروع فان العلم بالاصول من التوحيد والعدل
وما يمكن ان يعلم على وجه الاجمال على اسهل الطرق لكونها عقلية مضبوطة تحصل بادنى
التفات وانما طول اهل الكلام للتدقيق بخلاف الفروع لانتشارها وانفراد كل مسألة منها
بدليل على حياله وبالجملة الحكم في المسألة ظاهر ولو لم يكن عاميا بل كان مجتهدا متجزيا في بعض
المسائل دون بعض فقد اختلف في جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه من المسائل بعد الاتفاق على
عدم جواز التقليد فيما اجتهد فيه من المسائل فبعضهم منع مطلقا وبعضهم جوزه مطلقا
وفصل اخرون بتضيق الوقت وعدمه واخرون بما يخص من الاحكام وما لا يخصه واخرون
بكون من قلده اعلم منه ام لا واخرون بجوازه اذا كان صحابيا والمختار من هذه الاقوال ما ذهب
اليه المصنف من التفصيل بضيق الوقت وعدمه بانضمام ما يخصه من ذلك لنا انه متمكن من الوصول الى
حكم المسألة بطريق اقوى من التقليد وهو طريق النظر والاستدلال فيحرم عليه التقليد خرج عنه
وقت الضيق لعدم التمكن فيه ولنا ايضا انه مع الضيق مخاطب بالفعل والاشتغال بمقدمات
الاجتهاد مستلزم لترك ما هو شرط والاتيان به من غير استناد الى التقليد تهور لاستلزامه العمل
بغير اجتهاد ولا تقليد مجتهد وحيث ان الاول منتف فتعين الثاني المانعون قالوا الاجماع
منعقد على انه مكلف بظنه حيث له طريق الى الظن فليس له العمل بغيره الا بدليل ولا دليل الا في
العامي قلنا الاجماع ثم في صورة النزاع كيف وتضيق الوقت مانع له عن تحصيل الظن المجوزون
قالوا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا انه لا يعلم تلك المسألة وان علم غيرها فجاز له

السؤال قلنا الامر للعوام ولا نم انه ان كان متمكنا من العلم يجب عليه السؤال لانه عالم ولا يخرج عن كونه
من اهل العلم بان لا يكون المسألة حاضرة في ذهنه اذا كان متمكنا من معرفتها من غير تعلم من غيره
على ان ظاهر الآية يقتضي وجوب السؤال بعد الاجتهاد ايضا لعدم العلم ح وانما قلنا كذلك وفيه
نظر اذ المراد بالعلم في الآية ما يعم الظن واذا ثبت ما قررناه من التقليد في الموضع فنقول
المجتهد الذي يصار اليه للتقليد والافتاء اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان
واحدا في البلد لزم استفتاؤه عينا لانحصار الافتاء فيه ولا كلام هنا انما الكلام لو
تعدد المجتهدون وح فلا يخ اما ان يختلف احوالهم في العلم والعدالة والورع او يتساووا
في ذلك فان كان احوالهم في العلم والعدالة مختلفة فيما ذكرناه وجب على المستفتي ان يقلد المقدم
في العلم والدين والاخلاق في ذلك عندنا لان الثقة بكلامه اوكد والظن في جانبه اقوى فيجري ذلك
مجرى نظر المجتهد عند تعارض الامارات وترجح احدها فانه يتعين عنده العمل بالامارة الراجحة
لانها اقوى واتباع الاقوى واجب فان قيل معرفة الافضل لا يتمكن منها العامي قلنا تحصل
له بالتسامع والاشتهار فانا نعلم اعلم الناس بالصياغة والتجارة وان لم نعلمهما اما مع الفحص العام
ببعضهم وافقنا في تعين تقليد الافضل واكثرهم ساووا بين الافضل وغيره في جواز التقليد لمن شاء
منهم ولو للمفضول قالوا اشترك الجميع في العدالة والاجتهاد فحصل المصحح للتقليد في كل واحد منهم
وايضا فقد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر ذلك بينهم من غير
نكير فكان جائزا قلنا الاعلم اقوى فالظن الحاصل من قوله اكمل كالاقوى من الامارات للمجتهد ولا نم
ان شيوعه بين الصحابة على تقدير التسليم حجة واعلم انه مع الاختلاف لو ترجح احدهما بالعلم والاخر
بالورع فانه يتعين عليه تقليد الاعلم لان الظن الحاصل من قوله اقوى اذ الفتوى تستفاد من العلم

لا من الورع

لا من الورع والورع الذي عنده يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر
وان تساووا في العلم والعدالة ونحوهما واختلفوا في الحكم الذي يسأل عنه المقلد فالذي
ذهب اليه اصحابنا تخير المقلد في العمل بأي قول شاء من اقوالهم كالمجتهد عند تعارض
الامارات وتكافؤها من غير ترجيح فانه يتخير في العمل بايها شاء كما هو عندنا وان خالف فيه
العامة فاوجب عليه بعضهم مع تساوي الامارات تقليد الاعلم وهو ضعيف لما مر ثم الفقهاء منا
العامة فقد تشعبت اقوالهم في ذلك الى اربعة **الاول** التخيير كما تقدم الثاني الاخذ
بالاخف في حق الله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وبالاشد في حقوق الناس لانه
احوط الثالث انه يأخذ بأول فتوى سمعها لانه بسؤاله لزمه قبوله الرابع انه يتخير في حق الله
تع بالاخذ بايهما شاء واما في حق العباد فيأخذ بالحكم رفعا للخصومة لو اختار ايهما
شاء ولخيار خصمه خلافه وبالجملة هذه الاقوال ضعيفة لضعف مستندها فالاشتغال
بابطالها اشتغال بما لا يعني **قال** مسئلة فصل هل يكفي التقليد في الاصول ام
يجب النظر ام يحرم للاول والثالث لزوم الدور ان وجب والاكتفاء ح من الكفار
بكلمتي الشهادة بلا تكليف استدلال وقوله عم عليكم بدين العجائز ونهي الصحابة عن الكلام
في مسألة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم وعدم امرهم احدا به وان الاصول
اغمض دليلا من الفروع **اقول** اجمع العلماء على جواز التقليد في الفروع وان خالف
فيه شذوذ سبقهم الاجماع وقد تقدم اما التقليد في الفروع الاصول فقد اختلفوا فيه على
اقوال الاول جواز التقليد فيها كالفروع الثاني وجوب النظر والاستدلال الثالث حرمة
النظر فيها استدل للاول والثالث على ابطال المذهب الثاني بوجوه الاول انه لو وجب النظر

لزم الدور وبيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب يثبت
بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم
كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله
تع اما لانه راجح في مطلقه ولا لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل الرسول وهذا
دور وقد بيّنا في اوايل الكتاب عندنا ولكون الحسن والقبح عقليا ما فيه غنى عن البسط هنا
الثاني انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهاده ويحكم باسلامهم ثم لا
يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم وعقايدهم واستمر ذلك عصرا ولو كان النظر واجبا
لكلفهم اياه ولو كلفهم لنقل لان العاده تقتضي بنقل مثله الثالث قوله صلى الله عليه وآله
عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على
النظر ولفظة عليكم بمعنى الوجوب فيجب علينا الكف عن النظر الرابع انه عليه السلام
نهى الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر روى انه عم خرج عن اصحابه فراهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا
تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا فان هذا صريح في عدم جواز البحث والنظر
الخامس انه بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة الاشتغال بالنظر والاستدلال ولم ينقل عنهم
عن احد منهم ابدا الاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقل مثله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة يجب رده فيجب الكف عنه السادس ان
الاصول اغمض من الفروع لقوة مباحثها وتعسر فهم مطالبها واذا كانت كذلك وجاز التقليد
في الفروع التي هي اقرب الى الفهم فالاصول اولى بالتقليد فيها السابع ان الشبهات في

الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع
في الضلالة والوقوع في الضلالة ضرر ورفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم
الثامن انا نعلم قطعا ان قول النبي صلعم والامام عم بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده
هذه الادلة المدونة في كتب الكلام اذ هي لما كانت موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف
اثباتها على دفع شكوك وايرادات ترد عليها ولا ينفصل عنها الا من ايده الله فلا
تطمئن نفس الناظر على تلك التقدير بخلاف قول الامام والنبي صلعم فانه اوقع في النفس وهما
اقوى التاسع قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو مطلق غير مقيد
بالفروع فيشمل محل النزاع احتج القايل بوجوب النظر بوجوه الاول ذم التقليد في
كتابه العزيز بقوله عز من قايل ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
الا من شهد بالحق وهم يعلمون وما شهدنا الا بما علمنا قل هاتوا برهانكم وكل ذلك من الايات
الداله على النهي عن التقليد والامر بالعلم فيكون التقليد حراما خرجت الفروع بالاجماع
على جواز التقليد فيها فبقي ما عداها على الحرمة ومنها محل النزاع فيكون التقليد فيها
حراما الثاني انه تع اوجب العلم على النبي صلعم بقوله فاعلم انه لا اله الا الله اذ الامر للوجوب
واذا كان النبي صلعم مع كمال عقله مامورا بحصول العلم الذي لا يكون بالتقليد فالامم اولى او لان
التاسي به واجب فيجب هنا فان قيل ليس كل ما امر به الرسول يجب على الامة وانهم لم لا يكون هذا
من خواصه والتاسي به انما يجب اذا لم يكن من خواصه قلنا التاسي به فيما يظهر وجوبه
واجب وكونه من خواصه يحتاج الى دليل لانه خلاف الاصل الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب
العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لوجوه اما اولا فلجواز كذب المقلد فلا يكون

مطابقاً للواقع فلا يكون علماً واما ثانياً فللزوم اجتماع النقيضين على تقدير افادة التقليد
العلم فلو حصل من التقليد العلم يحصل منه فيما اختلف فيه من المسائل النظرية كحدوث العالم
وقدمه فلو اخبر واحد بالحدوث وآخر بالقدم كان الخبران علماً فيجتمع النقيضان واما
ثالثاً فلانه لو حصل من التقليد العلم لم يكن تقليداً واما ادلتكم على عدم الوجوب
فمدخولة مردودة اما الاول فجوابه ان وجوب النظر عندنا عقلي لا شرعي فلا يكون
وجوبه موقوفاً على العلم بصدق الرسول واما الثاني فبان الاكتفاء بالشهادتين منهم
اعتماداً على انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالاً كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار
الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير غايته
انهم قاصرون على التحرير والتوضيح وذلك لا يضر واما الثالث فانه ليس بحديث اذ لم يوجد
في الكتب المعتبرة بل قيل انه من كلام سفيان الثوري على ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت
منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فلم يجعل الله عباده الا كافراً او مؤمناً فبطل قولك فقال سفيان عليكم بدين العجائز
ثم لو سلم كان خبراً واحداً لا يعارض القواطع وعن الرابع ان النهي للصحابة انما كان عن البحث
في القدر من حيث انه كان وقفهم على الحق بالنص فمنعهم عن المماراة في النص او من حيث
انه ذلك كان في بدو الاسلام فاحترز عن ان يسمع المخالف فيقول هؤلاء بعد لم يستقر
قدمهم في الدين او من حيث ان النهي انما كان عن الجدل الذي يكون تعنتاً وتجلجاً بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة والنظر غير الجدل فلا
يلزم من كون الجدل منهياً عنه كون النظر كذلك او نقول النهي انما كان عن مسألة القدر وهي

لو ثبت العلم بانه صادق فيما
اخبر به ليس ضرورياً فيكون
نظرياً فلا دليل فان التقليد

ليست

ليست من الاصول التي يجب معرفتها كما لا يخفى وعن الخامس ان عدم نقل الاستدلال عن احد
منهم وعدم الزام احد منهم احداً بالاستدلال لوضوح الحال فيما بينهم لاختصاصهم بصفاء
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم
كل حين مع قلة الشبه في زمانهم بالنسبة الى ما حدثت في هذا الزمان فلذا كان الاعتناء به
في هذا الزمان اكثر ولهذا دونوا فيه الكتب وابدوا المسائل وخصوا الدلائل واما عن
السادس فنمنع كون الاصول اغمض من الفروع مطلقاً اذ الاغمضية باعتبار ان اطمئنان النفس
في الاصول اكثر من الفروع كيف وهي مشوشة مختلفة تختص كل حادثة منها بحكم وكل واقعة
باسم ولا كذلك الاصول فانها مضبوطة بقواعد كلية لا انتشار فيها نعم الاصول
اغمض من الفروع باعتبار ما يرد عليها من الشبهة وذلك مما لا دخل في التقليد والنظر
فان قيل الدليل لا يتم الا بدفع الايرادات والشكوك والشبه فمع وجودها لا يحصل
اطمئنان النفس بالدليل قلنا المراد ان ما يرد من الشبه على دلائل الاصول ادق واغمض من
الفروع ولا ينافي ذلك حصول الاطمئنان للنفس من الدلائل على ما ذكرتم من ان النظر مظنة
الوقوع في الضلالة بجريه في من قلده المقلد فيحرم عليه النظر ايضاً فيجب ان يقلد غيره وكذا الكلام
في الغير الى ان يتسلسل او ينتهي الى ناظر وح يلزم المحذور المذكور مع زيادة هنا لم توجد
هناك وهي جواز كذب من قلده المقلد واما السابع فنمنع كون الرجوع الى المعصوم تقليداً
كيف وهو قول عن دليل واما الثامن فبان الآية لا تدل على المدعي اذ المراد بالسؤال فيها
السؤال عن بشرية الانبياء السابقين وكونهم رجالاً فان الكفار توهموا ان النبي لا يكون
بشراً فامرهم بالسؤال لينكشف لهم الحال وح فلا دليل فيها على وجوب السؤال عن الاصول
والاكتفاء بالتقليد وفيه نظر فان ظ الآية شامل النزاع والحاصل ان البحث عن ذلك يرجع في

في الحقيقة الي ان الاصول هل يشترط فيها القطع ام لا الآن ادلة كل من الطرفين لا تخلو عن قصور
باعتبار ما يرد عليها فلذا كان البحث في هذه المسئلة من اشكل المباحث والذي يقتضيه
النظر الصحيح ان القطع انما يشترط في العقايد الدينية فقط وعدم جواز التقليد فيها
لكثرة الآيات الدالة على تحصيل العلم فيها من قوله تع فاعلم انه لا اله الا هو ونحوها وللآيات
الدالة على ذم التقليد منها على ما تقدم ومثل قوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم
مهتدون واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا او لو كان
اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنها قوله تع قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر
ما كان يعبد اباؤنا ونحو ذلك وقد اشتمل القرآن المجيد على ذم اتباع الظن في آيات عديدة
كقوله تع ما لهم من علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وان تطع اكثر من في
الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله تع يا ايها
الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومنها قوله تع قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم التقليد واتباع الظن وثانيا ان العباد مكلفون بالمعرفة
للاجماع على ذلك وهي لا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد الا الظن فهم مكلفون بالعلم واما غير
العقايد فلا يشترط فيها القطع بل الظن كذلك فانا نعلم عدم حصول القطع في كثير من المسائل
ومن هنا قال بعضهم ان القطع مخصوص ببعض المسائل الكلامية اعني التي يتحقق بها الايمان
دون ما عداها كحدوث الكلام وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ولا يخفى عليك ان محل المسئلة
غير هذا العلم وقد بسطناه في بعض ما كتبناه من علم الكلام واشباهها ذكرناه الي المرام وعليه التوكل
وبه الاعتصام **قال** مد ظله المنهج الخامس في التراجيح الترجيح تقديم امارة
على اخرى في العمل بمؤداها الحاجبي اقتران الامارة بما تتقوى به على معارضتها **اقول**

المنهج الخامس في الترجيح

فرغ من بحث الاجتهاد والتقليد واراد بيان مباحث الترجيح وهو في اللغة جعل الشيء
راجحا واما في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفه فعرفه المص بما ذكره هنا وهو تقديم امارة
على ما يقوى على معارضتها والمراد في الحاجبي ان الاقتران سبب الترجيح لا نفس الترجيح
بخلاف تقديم الامارة على غيرها فانه نفس الترجيح وبيان ذلك ان الترجيح لا يتصور فيما ليس فيه
دلالة على الحكم اصلا ولا فيما له دلالة قطعية كما سياتي ان شاء الله فتعين ان يكون لامارة
على اخرى ولا يحصل حكما محضا بل لا بد من اقتران امر بها به تقوى على معارضها فهذا الا
قتران سبب الترجيح فمتى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة فمن خلفهم من
التابعين انه متى تعارض الامارات اعملوا الراجح ورفضوا المرجوح **قال**
مد ظله ولا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعي وظني والترجيح في النقليين
اما بالسند او المتن او المدلول او الخارج فالسند بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة
والعربية والفطنة والورع والضبط وكثرة المزكين واعدليتهم واعلميتهم بالرجال والمباشرة
والمشافهة والقرب والجزم والحفظ ومخالطة العلماء والتحمل بالغا وتعليل الالتباس بضعيف
او مجهول **اقول** التعارض لا يكون هنا كدليلان يتضمنان حكمين يتعذر العمل بهما
وليس احدهما اولى من الآخر وهو لا يتحقق بين قطعيين والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع
النقيضين وهو محال وكذا لا يتحقق التعارض بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند حصول
القطع وانما يتحقق بين الظنيين وهو قد يكون بحيث لا يتحقق الترجيح بوجه لا ظاهرا ولا في
نفس الامر وقد يكون بحيث يتحقق ترجيح الاول فعليه اصحابنا واكثر العامة ومنع بعضهم من تحقق
التعارض على ذلك الوجه والتزموا انه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي علينا

على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران الامارة ...

وهو اي ترجيحها تقديم تلك الامارة على الاخرى ثم ان الترجيح ...

المجتهد مسلكه قالوا لا يجوز الحكم ان ينصب لنا متننا فيتبين الامارتين الراجحة منهما قلنا
لا مانع عن تساوي الامارتين على وجه التكافؤ حتى لا يكون لاحدهما مزية على الاخرى ولا
تم ان مثل ذلك قادحا في الحكمة وعلى القول به فهل الثابت التخيير او الاطراح قال بكل قوم
والمعهود بين اصحابنا الاول واما الثاني وهو ان يكون هناك ترجيح فيرجع اليه في العمل وهو قد
يكون في السند اي طريق المتن وقد يكون في المتن وقد يكون في المدلول وقد يكون في الخارج
فهذه اقسام اربعة لا بد من بيانها في باب الترجيح بين النقلين اما الاول اعني الترجيح بالسند
فهو يحصل بوجوه الاول اشتمال احد الحديثين على علو اسناد والمراد به قلة الوسائط
فيرجح على كثير الوسائط لان قلة الوسائط توجب قلة احتمال الكذب والغلط وينبغي
تقييد قلة الوسائط بحيث لا يبعد تحققها عادة ومن هنا قال العلامة في النهاية ان علو الاسناد وان كان
راجحا الا انه مرجوح باعتبار ندوره والظاهر ان مراده ان مرجوحيته تتأتى مع كونه نادرا لكان رجحانا
تقتضي العادة لا انه مرجوح مطلقا وح فاعتراض بعض الفضلاء المتاخرين بان كلامه هذا ليس
بشيء لان تأثير الندور هنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان ندوره بحيث يخرج عن العادة يضعف
الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا
حديثا عن النبي ص رجال سنده سبعة مثلا وآخر رجال سنده اثنا عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط
الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر لندور التعمير الى ما يزيد على مائة
سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن
العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم والمراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في
التسمية باسم واحد كاسم محمد مثلا فان ندور تحقق مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليها الثاني

كثرة الرواة للحديث فانه يرجح على قليلها وذلك لان خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده فاذا
انضم الى غيره افاد ظنا اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد ولهذا قد ينتهي الى التواتر بحيث
يصير ضروريا قاطعا لا شك فيه فهذا هو المشهور فيما بيننا والشافعية وخالف في ذلك بعض
الحنفية بناء على انه خبر يتعلق به حكم فلم يرجح الكثرة كالشهادة والفتوى وفيه نظر للفرق
بين الرواية والشهادة باعتبار ان الشهادة يجب العمل بها وان لم تثمر ظنا بخلاف الرواية فان مدارها
على الظن وقوته بكثرة الرواة ظاهرة الثالث زيادة الثقة فان الخبر اذا كان احد راوييه
ثقة عن الآخر قدم عليه لان الظن به اكثر الرابع زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذي راويه فقيه
على الخبر الذي راويه غير فقيه لان الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فكان الظن
اقوى الخامس زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط
على الخبر الذي راويه غير عالم لان العالم بالعربية
بخلاف غيره السادس زيادة الفطنة اذ الاعتماد على قول من له الفطنة اكثر من غيره السابع
زيادة الورع فيرجح على غيره الظن بقوله اكثر لكونه اكثر تحرزا عن الكذب الثامن زيادة الضبط فيرجح
الخبر الذي راويه اضبط على غيره اذ الظن الحاصل من قوله اقوى التاسع كثرة المزكين فيرجح الخبر الذي
عرفت عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع اقل العاشر
كون المزكين لراوي احد الخبرين اكثر علما بالرجال من مزكي راوي الخبر الآخر الحادي عشر كون المزكي لراوي
من مزكيه
احد الخبرين اكثر عدالة من مزكي راوي الخبر الآخر وهنا وجه آخر في التعديل وهو كون عدالة احد
الراويين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة الآخر عرفت عدالته من
جهة العمل على روايته فان الاول يقدم الثاني عشر كون الراوي لاحد الخبرين باشر القضية فانه
يقدم على غيره الذي لم يباشرها كما قدمت رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج ميمونة وهو محل وكنت

السفير بينهما على رواية ابن عباس نكحها وهو محرم فان المباشر احق بالمعرفة من غيره الثالث
عشر كون الراوي سمع الرواية مشافهاً للمروي عنه كما قدموا رواية القسم بن محمد ابن ابي
بكر عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبداً على رواية الاسود ان زوجها حر فان
القسم عمته عايشة فهو محرم لها فشافهها وهو ينظر اليها فروايته عنها اكثر تحقيقاً ممن روى
عنها وهو لا يراها ويحتمل ان يكون المراد ان الراوي السامع مشافهة يقدم خبره على من كان
خبره مكاتبة اذ المكاتبة فيها خلل لا يحتمله المشافه الرابع عشر كون الراوي سمع وهو قريب
من المعصوم فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن الحاصل من قوله اكثر الخامس عشر
كون الراوي لاحد الخبرين حافظاً للخبر والراوي الاخر يروي عن كتاب فان ذلك يقدم على
هذا السابع عشر كون الراوي لاحد الخبرين مخالطاً للعلماء ومجالساً لهم فانه يقدم على الخبر
الذي راويه غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره الثامن عشر كون الراوي
متحملاً للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من لم يتحمل وقت البلوغ بل في زمان الصبى لان البالغ
اكثر تعقلاً وضبطاً للفظ والمعنى من الصبي والظن من قوله اكثر التاسع عشر كون الراوي لاحد
الخبرين غير ملتبس اسمه باحد الضعفاء فانه يقدم على من كان ملتبساً باسم راوٍ ضعيف
العشرون كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبساً
قال مد ظله واما المتن فالمسند على المرسل والمقرؤ على المسموع والمسموع من الاصل على
المشتبه والمؤكد على العادي والحقيقة على المجاز واقربه على ابعده واقله على اكثره وهو على
المشترك اقول القسم الثالث الترجيح بحسب المتن وهو يكون بوجوه الاول كون هذا
الخبر مسنداً والاخر مرسلاً فانه يقدم المرسل على المسند وهذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة

كون الراوي جازماً بها فانه يقدم على من لم يجزم السادس عشر

وبعضهم

وبعضهم ساوى بينهما قالوا لا يحصل من الظن بذكر السند اكثر مما يحصل بارسال العدل
الضابط الذي لا يروي الا عن عدل وترقى بعضهم حتى قدم المرسل على المسند زعماً منه ان الثقة
لا يسند القول الى النبي صلى الله عليه وسلم الا مع القطع بانه وقع منه ولا يخفى عليك حال القولين واعلم ان الخلاف
في مثل قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واما لو قال روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا خلاف في ان المسند
مقدم عليه الثاني كون الخبر مروياً بقراءة الشيخ فانه يقدم على الخبر الذي قراءه التلميذ على الشيخ
بسمعه الثالث كون الخبر مسموعاً من المعصوم والاخر مشتبهاً في انه سمع منه ام لا فان المسموع منه
على المشتبه الرابع كون احد الخبرين مؤكداً والاخر عادياً من التاكيد فان الاول يقدم على
الثاني لقوة الظن الخامس كون احد الخبرين حقيقة والاخر مجازاً فان الحقيقة يقدم على المجاز
لعدم افتقارها الى قرينة تميزها بخلاف المجاز فانه يفتقر اليها مثاله كما اذا ورد من وطي امة
ابيه فليس بزان وتعارض بقول من اولج ذكره في امة ابيه فهو زان فالثاني ارجح اذ الوطي
مجاز والايلاج حقيقة السادس كون احد الدليلين مشتملاً على مجاز اقرب والاخر على مجاز
ابعد فان الاقرب يقدم وانما يكون اقرب لكثرة استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه
اقرب من تسمية الرجل الابخر بالاسد اذ ذلك لا تستعمله الا الاقلون او لكون الدليل الدال على ان
الحقيقة غير مرادة منه ارجح دليل المجاز به معارضه وذلك كما لو كان حمل احدهما على حقيقته يستلزم
مخالفة متواتر وحمل الاخر على حقيقته يستلزم مخالفة احادي وقد مثلوا لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم توضوا
مما مسته النار فمجازه غسل اليدين والفم وحقيقته الوضوء الشرعي فاذا عورض برواية لا وضوء مما مسته
النار كان مجازية الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من انه صلى بعد
اكل ما مسته النار ولم يحدث وضوءاً بخلاف مجازية معارضه اذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواتراً بل احاداً

الابخر بدل

وهو الوضوء بماء مسته النار السابع كون احد المجازين اقل احتمالا من الآخر بان يكون الخبرين
مجازا في معنيين والآخر في اكثر من ذلك فيقدم الاقل لبعده عن الاضطراب الثامن كون احد الخبرين
مشتملا على المجاز والآخر على الاشتراك فانه يقدم الاول وقد تقدم ذلك التاسع كون احد
الخبرين خاصا والآخر عاما فان الخاص يقدم على العام اذ في تقديمه عمل بالخبرين جميعا
العاشر كون احد الخبرين مشتملا على عام غير مخصص والآخر على عام مخصص فان الاول
يقدم على الثاني لضعف دلالته بالتخصيص اقول هنا شيء وهو ان الحكم برجحان
الحقيقة على المجاز يغني عن هذا اذ العام المخصص مجاز بالنسبة الى غير المخصص
الحادي عشر كون احد الخبرين فصيحا والآخر ركيكا فانه يقدم الاول على الثاني اذ النبي
والائمة المعصومين عليهم السلام كانوا افصح العرب فغير الفصيح يناسب كلامهم لكن لا يقدم
الخبر الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب استواء كلماته في الفصاحة الثاني عشر كون احد الخبرين
دالا على الحكم بالمنطوق والآخر بالمفهوم فان الاول يقدم على الثاني لقوة دلالته
بالنسبة الى الثاني الثالث عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والآخر
بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة
ما اشعر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة
فان ترك العمل به انما يستلزم كون ذكر الصفة لا فائدة فيه وخلو الكلام عن الفائدة اهون
خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب الرابع عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم
بدلالة الاقتضاء والآخر دالا على معارضه بدلالة الاشارة فان الاول يقدم على الثاني
ووجهه ان دلالة الاقتضاء مقصودة يتوقف عليها صدق الكلام فهي ابعد من الغلط

والوهم

والوهم بالنسبة الى الاشارة الخامس عشر كون احد الخبرين متضمنا لعلة الحكم فانه يرجح على
الخبر الذي لم يتعرض لها لان العلة اقرب الى انقياد سامعه لمضمونه ولانه يدل على
الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالته على علته بخلاف غير المتضمن للتعليل السادس
عشر كون احد الخبرين منقولا بلفظه والآخر منقولا بمعناه فان الاول يقدم على الثاني
للاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه بخلاف المروي بمعناه وقصد الشيخ الطوسي ره
بان راوي المعنى اذا كان معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك
فالترجيح بجانب المنقول بلفظه لانه ابعد من الزلل السابع عشر كون احد الخبرين مشتملا على
عام مخصص والآخر مشتملا على خاص ما دل فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص العام
كثير بخلاف تاويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر مقررة غير
مؤولة قال مد ظله واما المدلول فالتحريم على الاباحة والاثبات على النفي ومتضمن
درء الحد على الموجب والعتق على عدمه اقول القسم الثالث الترجيح بالمدلول وهو
على وجوه الاول كون احد الخبرين يدل على التحريم والآخر على الاباحة فان الاول
يقدم على الثاني لان احتمال الوقوع في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل حيث
ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط ولقوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب ابو هاشم وعيسى
بن ابان الى التسوية بينهما فلا ترجيح فيتساقطان واما كون الاباحة مقدمة على الحظر فمما
لم يذهب اليه احد وان كان كلام الآمدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها بناء على ان
تقديم الحظر يلزم منه فوات مقصد الاباحة اذ يلزم منه الترك مطلقا بخلاف تقديم الاباحة فانه

ولقوله عم ما اجتمع الحرام
والحلال الا وغلب الحرام
الحلال وهو عام ...

فالحرام لا يلزم منه ذلك حيث ان الغالب ان مفسدة الحرام ظاهرة فيطلع عليها المكلف
ويدفعها بعدم الفعل اذ لا محذور بترك المباح **الثالث** كون الخبرين مثبتا والآخر نافيا احدهما
كما روى بلال انه صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل البيت ولم يصل فان المثبت
يقدم على النافي لاشتمال المثبت على زيادة علم ولان النافي قد يكون غفل فان غفلة
الانسان عن الفعل اكثر واما كون احد الخبرين ناقلا عن الاصل والاخر مقررا له فلم يتعرض
المصنف مد ظله لترجيح احدهما وكتب على هذا المقام حاشية تشعر بتوقفه على ذلك ونحن
نبين الحق في ذلك فنقول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر مستدلين بان
الناقل يحكم النقل والموافق للاصل يستغني بالاصل عنه فيغلب على الظن انه احتاج
الشارع الى ذكره استغناء عنه بحكم الاصل ولان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل
كلام الشارع على التاكيد ~~وتقديم الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على التاكيد و~~
تقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد وذهب بعضهم الى التساوي
بينهما بناء على ان الظن ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو قدر تقدم المقرر في الورود على الناقل
كان فائدته التاكيد التاسيس وهو اولى من التاكيد فيتاخر عنه وح يقع التعارض بين ولو تاخر عنه في الورود كانت فائدته التاسيس
جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان والذي يختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعا
رضين اما ان يكونا واردين على الرسول او عن الائمة عم فان كانا عن الرسول ص فان
علم التاريخ عمل بالمتاخر مطلقا وان جهل التاريخ فالمقرر مقدم بناء على ما ذكرنا من ان
الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل وح فيكون المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له وان
كان كالمستغني عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول ص فلا يحتمل تاخر المقرر

كانا عن الائمة عم فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان موافقا للاصل صح

عن الناقل

عن الناقل **الثالث** كون احد الخبرين متضمنا لدرء الحد وسقوطه والآخر متضمنا لايجابه
فان الاول يقدم على الثاني لان الخطا في نفيه ولهذا قال علي عليه السلم لان اخطي في
العفو خير من ان اخطي في العقوبة ولقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات ولا شك
ان الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث الشبهة فيسقط به الحد وهذا مذهب الفقهاء
وخالفهم المتكلمون حيث ذهبوا الى ترجيح الموجب للحد على النافي ترجيحا لجانب التاسيس
على التاكيد **الرابع** كون احد الخبرين متضمنا للعتاق والطلاق فانه يقدم على النافي
لهما وذلك لان الموجب لوقوع الطلاق ووقوع العتق موافق لنفي اصل النكاح والملك
بالرق بخلاف النافي لهما فانه غير موافق لذلك الدليل بل مخالف له وقيل يقدم النافي
على الموجب **قال** مد ظله واما الخارج فالمعتضد بغيره على عدمه وما عاضده
اظهر ومذكور سبب الورود وما عمل به الاعلمون وما دليل تاويله ارجح **اقول** القسم الرابع
الترجيح بالخارج وهو على وجوه الاول كون احد الدليلين معتضدا بغيره اي متقويا
بدليل آخر من كتاب او سنة او دليل عقل فانه يقدم على غير المعتضد لان الظن حيث
تظاهر الادلة اغلب ولان العمل بمخالفه يستلزم مخالفة دليلين والعمل به يخالف
دليلا واحدا **الثاني** كون احد الدليلين ما عاضده اظهر مما عاضد الآخر فانه يقدم الاول
لغلبة الظن به **الثالث** كون احد الدليلين مذكورا سبب الورود فيه فانه يقدم على الخالي
عنه لان ذكر السبب يدل على شدة اهتمام الراوي بما رواه **الرابع** كون احد الدليلين
مما عمل به الاعلمون من المجتهدين فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن بالاول
الخامس اذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل تاويل احدهما ارجح من دليل تاويل الآخر فان

في ترك الحد اهون قيمة من الخطا صح

سبب صح

فالخبر الاول يقدم على الثاني لقوة الظن به وههنا قسم اخر من الترجيح بالخارج وهو ان
يكون احد الخبرين مخالفا لمذهب العامة والاخر موافقا له فان الاول
يرجح على الثاني بناء على ان الموافق لمذهب العامة قد يكون للتقية بخلاف ما خالف
مذهبهم فانه لا يحتمل الا الفتوى وفيه نظر فان المخالف قد يكون محتملا للتاويل
لمصلحة يعلمها الامام ومع هذا تقع الفتوى به فان قيل فينسد باب العمل بخبر الاحاد
على هذا التقدير اذ يجوز ان يراد غير الظاهر قلنا لا يلزم ذلك فانا انما نصير الى التاويل
عند التعارض لا مطلقا وقد يجاب عن النظر بان الافتاء بما يحتمل التاويل
وان كان محتملا الا ان احتمال التقية اظهر واقرب وهو كاف في الترجيح وقد
يحتج على ذلك برواية رويت عن الصادق ع ولا يعترض على ذلك صح بانه اثبات الاصل بخبر واحد فلا يصح لانه لا مانع من اثبات مثله بخبر
صحيح معتبر حيث ان القطع في غير العقائد الدينية ليس بشرط كما قدمناه سابقا
نعم يتوجه عليه ان هذا ليس بخبر معتبر ولم تثبت صحته قال مد ظله
وتركب المرجحات مثنى وثلاث ورباع فصاعدا فاتبع منها الاقوى والزم ما هو اقرب
الى التقوى اقول المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد
يكون متعددا بان يكون بعضه في المتن وبعضه في السند او بعضه في المتن وبعضه
في الخارج او جميعه في المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد
يكون ثلاثيا وقد يكون رباعيا فما فوقها وكما تعرض وحدة المرجح وتعدده في احد
المتعارضين تعرض في الاخر اما بالسوية او بالاختلاف فيحصل افراد كثيرة للترجيح المتعدد
بحيث يتعذر فيها الضبط وح يجب اعتبار الكمية فان ترجح احدهما فيها تعين العمل به

وان تساويا فساقطا ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في
ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب عليه العمل به وما ليس كذلك فلا فان هو الاولى بل
طريق النجاة في الاخرة والاولى جعلنا الله واياكم من عفوه واسبغ علينا عميم فضله
وشامل رحمته انتهى كلام المص مد ظله الى هذا المقام فلنقتصر على ما اثبتناه من الكلام
حامدين الله على توفيقه والهداية الى سواء طريقه ونرجو من فضله وكرمه ان
يجعله خالصا لوجهه الكريم وموجبا لثوابه الجسيم وان يجعل ما
اثبتناه في هذا الكتاب حجة لنا لا علينا وان يجازينا
بافضل الجزاء ويجعله زادا لنا يوم
اللقاء وصلى الله على محمد وآله
الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب
العالمين
ت

تمت النسخة الموسومة بشرح الزبدة وكان الفراغ من تسويدها بمشهد سيدنا ومولانا امير المؤمنين علي
ابن ابي طالب ع اخر نهار [illegible] في النصف من صفر ختم بالخير والظفر على يد اقل العلماء واكثرهم زللا [illegible]
حامدا شاكرا
٣

[illegible] ثم انتقل الى [illegible] محمد تقي [illegible] احمد الجزائري [illegible]

انتقل [illegible]



